
AH 2169 C
HARVARD DEPOSITORY
BRITTLE BOOK
RETAIN BOOK COPY
316
Gregory

DAS

FREER-LOGION

VON

CASPAR RENÉ GREGORY



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1908

C. R. GREGORY

VERSUCHE UND ENTWÜRFE

I. HEFT

Inhalt.

	Seite
1. Die Freer-Handschriften	1—24
Einleitung	1— 4
Handschrift I	4—11
Handschrift II	12. 13
Handschrift III	13—23
Handschrift IV	24
2. Das Freer-Logion	25—66
Einleitung	25—28
Die Umgebung des Logions	28. 29
Der Text	29. 30
Textkritik	30—35
Vollständigkeit	35. 36
Wortschatz	36—39
Übersetzung	39
Inhalt	40—42
Auslegung	42—59
I. Die Rede der Jünger: 1—6	42—50
II. Die Antwort Jesu: 7—12	50—59
Ergebnisse	60—66

Nachbildungen.

	Seite
1. Hs I, Bl 1: Deuteronomium 1,1 — καὶ εἶπον πρὸς ὑμᾶς 1,9	5
2. Hs I, Bl 63(?): Josua 1,1 — γεγράμ[μένα] 1,8	10
3. Hs II, Bl ?: Psalm 121,9 — πολὺ ἐ[πληθύνθημεν] 122,3	12
4. Hs III: bemalte Holzdeckel	14
5. Hs III, Bl 184 verso: Markus 16,17 δαιμόνια — ἀμήν 16,20	18
6. Hs IV, Bl ?: Zweiter Thessalonikerbrief 2,5 οὐ μνημονεύετε — [κατ]έχων 2,7	23
7. Hs III, Bl 184 recto: Markus 16,12 ἐξ αὐτῶν — ὀνόματί μου 16,17	31

IV

1. Die Freer-Handschriften.

Bald nach dem Anfang des Jahres 1907 kaufte Herr Charles Lang Freer, aus Detroit im Staat Michigan in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, vier griechische Handschriften in Grosschrift, die sehr interessant sind. Herr Freer, früher ein Eisenbahnmann und Fabrikant, hat sich schon lange vom Geschäft zurückgezogen und sich der Pflege der Kunst gewidmet. Seine Kunstsammlung übergab er der „Smithsonian Institution" in Washington, ein Zeichen seiner Fürsorge für das Allgemeine, für das Gemeinwohl. Diese Handschriften erwarb er in Kairo von einem Händler namens Ali Arabi, in dessen Händen Grenfell und Hunt, die bekannten Papyrus-Forscher, sie schon im Herbst 1906 in Gizeh, der linksufrigen Vorstadt Kairos, gesehen hatten. Bekanntlich ist es nicht leicht die Herkunft von solchen Waren mit Sicherheit festzustellen. Die ersten Finder von vermuteten Schätzen wollen nicht, dass andere auf dasselbe Gelände hinausgehen. Daher verheimlichen sie den Fundort. Ob sie wissen oder nicht, dass mehr dort zu holen ist, suchen sie die Möglichkeit neuer Funde für sich offen zu halten. Ali Arabi behauptete, die Handschriften stammten aus Akhmîm.

Diese Stadt, die im Altertum Chemmis, nach dem Gott Chem, und griechisch Panopolis hiess, liegt am östlichen oder rechten Ufer des Nils, fast zweihundert Kilometer oberhalb Siut. Seit Jahren sind immer wieder neue, merkwürdige, besonders christliche und zwar frühchristliche Altertümer aus den Ruinen der alten Stadt hervorgebracht worden. Schade, dass man die dreissigtausend Einwohner der heutigen Stadt nicht anderswo ansiedeln, die ganze Stätte ausgraben und den Sand durchsieben kann. Hier war es, dass man 1886 das Evangelium und die

Offenbarung des Petrus fand. Ali Arabi sagte, eine weibliche Bildsäule, die in dem Museum in Kairo als Nr. 381 steht, sei zu gleicher Zeit mit den vier Handschriften entdeckt. Ob sie aus einer Grabkammer oder aus einem geheimen Gelass, der früher mit einem Haus verbunden war, entnommen wurden, oder ob sie in einer Kiste irgendwo vergraben waren, weiss man nicht. Unsere Gedanken wenden sich am leichtesten zu einem Grab. Dort hätte man sie mit ihrem verstorbenen Besitzer beisetzen, dort aber auch in Zeiten der Gefahr zur Sicherheit verbergen können.

Es ist sogar möglich, dass diese Handschriften aus einem Kloster in die Welt zurückgekehrt sind. Es soll vorkommen, dass niedere, oder auch gar höherstehende Mönche bereit sind, handschriftlichen und dem Kloster keinen Nutzen bringenden Besitz in klingendes Geld zu verwandeln. Einer der gegebenen Wege dann dieses Wechselgeschäft zu erledigen, wäre die Vermittlung eines in Akhmîm Altertümer aufkaufenden Händlers, sagen wir Maklers. Die Grabkammer, das Kloster kann weitere Handschriften aufbewahrt, nur so viel aber für den Augenblick Akhmîm oder dem Händler dargereicht haben. Es ist zu bemerken, dass ägyptische Funde leicht nach Akhmîm gelangen. Einmal hat der Name wegen früherer Fünde dort einen guten Klang. Sodann gehen Käufer häufig dahin, um Gutes zu erwerben. Und drittens wird durch die Abgabe in Akhmîm die Spur von der wirklichen Herkunft abgelenkt.

Das Vorhergehende war mit dem ganzen Heft eben im Begriff in die Druckerei zu gehen, als ich Carl Schmidts Notiz vom 3. Mai in der Theologischen Literaturzeitung, Leipzig 1908, Nr. 12, Sp. 359.360, zu Gesichte bekam. Dieser gewiegte Kenner der alten aber auch der allerneuesten Kopten hat wirklich festgestellt, dass diese vier Handschriften aus der Bibliothek des Schenute-Klosters von Atripe in der Nähe von Sohag, Akhmîm gegenüber, stammen. Man erneuerte das Kloster, stiess auf den Bibliotheksraum, woraus schon früher unzählige koptische Handschriften gestohlen sind, und ging daran, den letzten Rest der Bücher zu veräussern. Schmidt hat selbst eine in alter Kursivschrift auf Papyrus geschriebene griechische Genesis aus der Zeit Konstantins, — den [1.] Klemensbrief in akhmimischer Übersetzung, — und die Sprüche Salomos in akhmimischem Dialekt für die Königliche

Bibliothek in Berlin, und einen griechischen Osterbrief aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts, für das Ägyptische Museum in Berlin erworben.

Man will natürlich immer mehr haben. Kein Fund genügt, und wäre er eine Bibliothek von hundert Bänden. Deshalb fragt man, ob die Finder nicht ihre Beute geteilt haben, um weniger Aufsehen zu verursachen und mehr Geld zu verdienen. Es geht hier wie bei der Freude: geteilter Verkauf ist doppelter Verkauf, nämlich der doppelte Preis. Eine der Handschriften scheint in neuerer Zeit von den ihr vorangehenden Heften abgerissen zu sein. Ist es nicht etwa der Fall, dass man einfach ein paar weniger schöne Blätter abgetrennt hat, — hat der damalige Besitzer, ob Ali Arabi oder seine Hintermänner, wirklich einige Hefte abgesondert, um sie ein andermal zu verwerten, so dürfen wir erwarten früher oder später von ihnen zu hören. Dabei mag Geduld am Platze sein. Der Orientale hat selten grosse Eile beim Verkauf.

Im Dezember 1907 bat Herr Freer Professor Henry A. Sanders, von der Universität Michigan in Ann Arbor, die Handschrift zu untersuchen. Sanders hat sich dieser Aufgabe in sehr anerkennenswerter, gründlicher Weise unterzogen. In der Zeitschrift „Biblical World", Chicago, Februar 1908, S. 138—142, mit 2 Nachbildungen, und „American Journal of Archaeology", zweite Serie, Bd. 12, Nr. 1, Chicago 1908, S. 49—55, mit fünf Nachbildungen, hat er einen vorläufigen Bericht über die Bände gegeben. Mit vollem Recht sagt er, dass das für den Augenblick genügen muss. Er muss sich jetzt auf die Arbeit der Herausgabe der Handschriften werfen; davon nachher. Die zwei Abhandlungen lassen uns sicher fühlen, dass die kommende Veröffentlichung nichts, das erreichbar ist, entbehren wird. Ich bin ihm zu grossem Danke verpflichtet, dass er mir gestattet, seine Nachbildungen wiederzugeben. Professor Edgar J. Goodspeed aus Chicago, der als geübter Papyrusforscher mit Grenfell und Hunt gearbeitet hat, hat diese vier Handschriften in jener Zeitschrift „Biblical World", März 1908, S. 218—226, besprochen und manches von Interesse beigebracht, das ich hier dankbar mit verwende. Ich habe auf diese Handschriften im Theologischen Literaturblatt, 29. Jahrg., Nr. 7, Leipzig, 14. Februar 1908, Sp. 73—76 hingewiesen. Adolf Harnack besprach sie in der Theologischen Literaturzeitung,

Leipzig 14. März 1908, Nr. 6, Sp. 168—170. Hermann von Soden behandelt das Logion in Handschrift IV in der Christlichen Welt, 1908, Nr. 20, 14. Mai, Sp. 482—486.

Die vier Handschriften stellen uns Teile der Bibel vor, nicht aber einer Bibel die vom Anfang bis zum Ende von demselben Schreiber in gleichmässiger Weise hergestellt wurde. Denn die vier Bände sind, wie wir sehen werden, verschieden dem Alter nach, verschieden in ihrer äusseren Form und Grösse, und verschieden in dem Aussehen der geschriebenen Seiten sowie in dem Charakter der Schrift. Der erste Band, denn Sanders hat in passender Weise sie nach der Reihenfolge der biblischen Bücher gezählt, bringt Deuteronomium und Josua und hat gewiss ursprünglich den ganzen Hexateuch oder Heptateuch, die ersten sechs oder sieben Schriften des Alten Testaments enthalten. Im zweiten Bande haben wir die Psalmen. Der dritte besteht aus den Vier Evangelien. Und der vierte bietet uns Überreste der Paulinischen Briefe. Er hat aber von Hause aus auch die Apostelgeschichte und die Katholischen Briefe enthalten. wovon wieder zu reden sein wird. So viel im allgemeinen. Greifen wir zu den näheren Angaben, die ich bei jeder Handschrift zuerst verkürzt schematisch schreibe.

Handschrift I.

I: 4.—6. Jahrhundert, 30,1 cm×25,9 cm, Pergament, 108 Blätter, 2 Spalten, 31 Zeilen; grössere Buchstaben schwarz, ganz oder zum Teil in den Rand geschoben; Pergament mitteldick; Tinte braun; die ersten drei Zeilen eines Buches rot; Linien auf die Fleischseite gezogen; keine Spiritus, keine Akzente; Apostroph häufig: enthält Deuteronomium und Josua; das erste Blatt etwas beschädigt. Unsere Nachbildungen 1 und 2 geben das erste Blatt des Deuteronomium und das erste Blatt des Josua.

Diese Handschrift besteht aus vierzehn Heften, zwölf zu vier Doppelblättern oder Quaternionen, Viererheften, und zwei zu drei Doppelblättern oder Ternionen, Dreierheften. Vermutlich sind die zwei Dreierhefte am Schlusse der beiden Bücher. Denn es ist Sitte, in guten Handschriften ein grosses Buch mit dem ersten Blatt eines Heftes angehen zu lassen. Deuteronomium fängt mit dem siebenunddreissigsten Heft $\overline{\text{ΛΖ}}$ und Josua mit dem fünfundvierzigsten Heft $\overline{\text{ΜΕ}}$ an. Die Heftzahlen stehen oben rechts am ersten Blatt des Heftes.

Es fehlen also vorher sechsunddreissig Hefte. Wären das Viererhefte, hätten sie zweihundertachtundachtzig Blätter gehabt. Wir müssen aber in Betracht ziehen, dass um Exodus, Levitikus,



Nachbildung 1: Hs I, Bl 1: Deut 1,1 — καὶ εἶπον πρὸς ὑμᾶς 1,9.

Numeri und Deuteronomium mit je einem Heft anfangen zu lassen, die Bücher Genesis, Exodus, Levitikus und Numeri leicht mit Heften einer geringeren Anzahl von Blättern schliessen konnten.

Ein Buch kann mit einem Heft von sechs, eins mit einem Heft von vier oder fünf Blättern geschlossen haben. Bestimmen lässt sich das nicht. Es waren früher hier zwischen zweihundertsiebzig und zweihundertachtundachtzig Blätter Text vorn. Ausgeschlossen wäre es nicht, dass irgendwelche einleitende Blätter ganz am Anfang vor dem Text standen. Die erste Seite des Deuteronomium ist so frisch, dass man nicht umhin kann zu glauben, die vorhergehenden Blätter seien vor kurzem abgetrennt. Sind das, wie oben erwähnt, mehr als ein paar des Aussehens wegen beseitigte arg beschädigte Blätter, so werden sie wahrscheinlich später zum Verkauf kommen. Nach dem Schluss des Josua mag wohl Richter gefolgt sein, obschon die ersten sechs Bücher allein recht gut möglich wären.

Das Pergament ist von mittlerer Stärke. — Wir müssen dazu gelangen, das Pergament auch nach seiner Dicke zu prüfen, Die Blätter des Codex Sinaiticus habe ich in den Blättern des Friderico-Augustanus gemessen. Sie sind etwa fünfzehn Hundertstel eines Millimeters dick. — Es ist gut geglättet. Die dunkelbraune Tinte ist nur wenig verblasst.

Die Liniirung ist bemerkenswert. Erstens ist sie, griechisch genommen, auf die falsche Seite des Pergaments vorgenommen, denn sie ist auf der Fleischseite. Zweitens aber bietet sie oben zwei bis drei Linien für jede Zeile, dann aber nur eine Linie für je zwei Zeilen der Schrift. In dieser Hinsicht gleicht sie zum Teil der grossen vatikanischen Handschrift, dessen Linien ich leider noch nicht habe vollständig untersuchen können. Senkrechte Linien begrenzen die Spalten.

Die Schrift ist gut und regelmässig. Goodspeed, ein ausgezeichneter Paläograph, meint, dass sie der Schrift einer Homerhandschrift im Britischen Museum auffallend ähnlich ist. Es ist dies die Handschrift „Additional" 17,210, der in der zweiten Series der „Palaeographical Society", Faksimiles Bd. 1, London 1884—1894, Tafel 3, nachgebildet und dem sechsten Jahrhundert zugewiesen ist. Jacob La Roche, Homerische Textkritik im Altertum. Nebst einem Anhang über die Homerhandschriften, Leipzig 1866, S. 454. 455, sagt darüber: „Das Alter dieses Codex wird verschieden angegeben, die Ansichten differieren zwischen dem vierten und siebenten Jahrhundert: dass er jünger ist als der Ambrosianus [den La Roche, S. 450, 5.—6. Jahrhundert datirt]

ist sehr wahrscheinlich, dass er weder dem vierten noch dem fünften Jahrhundert angehört, so ziemlich gewiss."

Die Möglichkeit der Vergleichung der zwei Schriften in den zwei Nachbildungen ist natürlich nicht sehr gross, wenn auch alle Buchstaben in beiden vertreten sind. Doch möchte ich nicht meinen, dass die Ähnlichkeit der zwei Schriften so auffallend ist, wie Goodspeed behauptet. Aus derselben Schule sind sie ohne Zweifel. Doch hat jede der zwei Schriften bei fast jedem Buchstaben ihre Eigenheit. Es würde zu weit führen, meine Aufzeichnungen über jedes Zeichen zu geben. Sehen wir ein paar an. Delta im Homer hat den wagerechten Strich gerade und mit einem dicken Klotz unten links. Im Josua fängt dieser Strich fast immer nach oben zu, von oben her links an, und wird fein geschwungen. Übrigens ist derselbe zart geschwungene Strich als oberer Strich für ein nach oben heraustretendes Tau in der ersten Spalte, fünf Zeilen von unten zu sehen, und Tafel 1, Sp. 1, Z. 14, Sp. 2, Z. 9 und 13 und 19.

Der Homer neigt dazu den Kreuzstrich in Eta tiefer, der Josua ihn höher zu ziehen. — Das K im Homer hat den oberen Strich des Winkels ganz anders wagerecht als im Josua. — Bei Lambda wie bei Delta ist der linke Strich des Winkels im Homer derber, dicker als im Josua. — Der Homer bietet ein wagerechtes Omikron, wenn das verständlich ist. Der Josua lässt die rechte Hälfte dieses Buchstabens höher stehen. — Tau ist derber im Homer und besteht wie Delta auf einen dicken Klotz nach unten links. Schliesslich ist Chi aus ganz verschiedenartigen Strichen in den zwei Handschriften gebildet.

Ein weiteres Zeichen für die Herkunft der Handschrift aus derselben Schreibschule liegt in der oben erwähnten Liniirung. Goodspeed wies auf die Eigentümlichkeit der Homer-Liniirung, wusste aber noch nicht wie diese bei Deuteronomium-Josua sich verhielt. Sanders' zweiter Artikel zeigte dann, dass Goodspeed recht gehabt hatte, eine ähnliche Liniirung zu erwarten.

Jene Handschrift im Britischen Museum rührt von dem syrischen Kloster der Maria der Gottesgebärerin in der nitrischen Wüste etwa 112 Kilometer nordwestlich von Kairo her. Sie ist am Anfang des neunten Jahrhunderts mit einer syrischen Übersetzung einer Abhandlung von Severus von Antiochien überschrieben worden. Man hat vermutet, dass der Band mit einer

Menge anderer durch Moses von Nisibis aus Nisibis dahin, nach dem Marienkloster, im Jahre 932, gebracht wurde. Ich weiss noch zu wenig von Schulen der Schrift, um eine Meinung zu haben. Aber ich sehe im Griechischen keine Zeichen von syrischer Herkunft. Daher würde ich mit Kenyon eher glauben, die assyrischen Mönche hätten diese Handschrift in Ägypten erhalten und selbst dort das Syrische darüberweg geschrieben.

Wir sind aber noch nicht mit jenem Bande 17,210 und seinem Nachbar 17,211 im Britischen Museum fertig. Er ist natürlich ein Band des Severus gewesen. Der syrische Schreiber nahm aber als Beschreibstoff nicht nur jene Blätter aus einer Homerhandschrift, sondern auch achtundvierzig Blätter aus einer Handschrift des Lukasevangeliums, das will sagen, aus einer Handschrift der Vier Evangelien, des sechsten Jahrhunderts. Diese Blätter, die die Evangelienhandschrift R bilden, sind fast so gross wie die Blätter des Deuteronomium-Josua. Ihr Text ist sehr gut und darf wahrscheinlich als mit dem Text, der im Deuteronomium-Josua vorliegt, verwandt gelten.

Man fragt sich, ob diese Freer-Handschrift in alter Zeit oder auch im Jahre 1906 die Mauern jenes Klosters verlassen hat. Die blasse Möglichkeit ist nicht zu verneinen. Ich finde es aber nicht wahrscheinlich. Ich würde es so ausdrücken: Diese Freer-Handschrift mag wohl ursprünglich nicht weit von der Homer-Handschrift entstanden sein. Sie braucht aber nicht die Reise nach dem Marienkloster angetreten zu haben. Was neuerer Zeit angeht, so hat Alfred J. Butler of Brasenose, der jenes Marienkloster sowie andere in derselben Gegend besuchte, keine Handschriften von Interesse auftreiben können. Er erzählt darüber in seinem Buch: „The ancient Coptic churches of Egypt", Oxford 1884, in zwei Bänden, siehe Bd. 1, S. 286—340, besonders S. 315. 316. 333. Vielleicht gelingt es später eine gemeinsame Vergangenheit für diese Handschriften, den Homer, den Lukas, und das Deuteronomium-Josua nachzuweisen und aufzuhellen.

Kehren wir zu der Schrift dieses Freer-Codex zurück. Ein und derselbe Schreiber scheint das Ganze geschrieben zu haben. Sanders bemerkt lediglich, dass die Verwendung der grossen Buchstaben im Josua etwa freier wird. Solche Verschiedenheiten können bei dem einen Schreiber vorkommen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass die Vorlage schon die vermehrten grossen

Buchstaben enthielt. Die in den biblischen Handschriften aller Jahrhunderte üblichen Abkürzungen begegnen auch hier. Die üblichen zwei Punkte über ι und υ begegnen. Es ist bezeichnend für das Alter und für die Güte der Schrift, dass die am Schluss der Zeilen sich befindenden kleinen Buchstaben keine der von links nach rechts oder wagerecht zusammengezogenen und verengten Formen bieten. Korrekturen durch spätere Hände kommen selten vor; zu vergleichen ist Tafel 2, Spalte 1, Zeile 2 Schluss, wo das Wort δούλου ergänzt ist.

Es ist nicht leicht für einen Paläographen, das Alter einer Handschrift aus einer Nachbildung allein zu bestimmen. Ich wäre geneigt, weiter zu gehen und zu sagen, dass kein Mensch mit Sicherheit eine undatirte griechische Handschrift datiren kann, auch wenn er das Pergament sieht und fühlt, die Tinte vor sich hat, und das Ganze vom Kodex auf sich einwirken lässt. Ferner ist daran zu erinnern, dass ein Paläograph immer mit grösserer Leichtigkeit eine Handschrift, die er selbst nicht entdeckt hat, später ansetzen kann. Sanders war, als er die erste Beschreibung dieses Kodex entwarf, der Meinung, dass er vom vierten oder fünften Jahrhundert wäre. Vorderhand stimme ich eher für das fünfte Jahrhundert. Vielleicht würde ich anders denken, wenn ich den Band vor Augen hätte.

Jeder Leser kann für sich ein wenig von dem Texte dieser Handschrift vergleichen, jene zwei ersten Seiten des Deuteronomium und des Josua. Folgendes habe ich dort bemerkt bei Vergleichung mit der Ausgabe von Swete:

Deuteronomium: Aufschrift: δευτερονόμιον mit BA 1,1 καὶ γόφολ' statt τόφολ | αὐλῶν· 2 χωρὴβ' | σηεἰρ' 3 und 4 stark beschädigt 5 μωὰβ' | μωσῆς obschon in Vers 1 μωϋσῆς 6 χωρὴβ' der Apostroph ist hier sehr hoch, scheint aber deutlich zu sein 7 ὄρι | ob nicht νῦν nach 'επιστράφητε steht? | εἰσπορεύεσθαι | ἕως τοῦ μεγάλου ποταμοῦ εὐφράτου allein 8 hier hat eine spätere Hand ἀρχ für ἀρχή zum Anfang eines Lesestücks an den Rand geschrieben ἴδετε· | παραδέδωκα mit AF | τῷ ἰσαὰκ mit B^ab^AF | καὶ τῷ ἰακὼβ' mit AF 9 εἶπον

Josua: Aufschrift: ἰησοῦς mit BF 1 nach μωϋσῆ hat sie δο[ύλου spätere Hand] κυρίου mit F und dann καί mit A | ἰησοῦ mit AF | statt ὑπουργῷ hat die Handschrift λειτουργῷ mit A 3 ἂν zweite Hand 4 τὴν ἀντιλίβανον 5 ἐνκαταλείψω 6 ἀποδιαστελεῖς

ΙΗΣΟΥΣ

ΚΑΙΕΓΕΝΕΤΟΜΕΤΑΤΗ
ΤΕΛΕΥΤΗΝΜΩΫΣΗΔΟΥΛΟΥ
ΚΥ ΚΑΙΕΙΠΕΝΚΣΤΩΙΗ
ΣΟΥΥΙΩΝΑΥΗΤΩ
ΛΕΙΤΟΥΡΓΩΜΩΫΣΗ
ΛΕΓΩΝ
ΜΩΫΣΗΣΟΘΕΡΑΠΩΝ
ΜΟΥΤΕΤΕΛΕΥΤΗΚΕ
ΝΥΝΟΥΝΑΝΑΣΤΑΣ
ΔΙΑΒΗΘΙΤΟΝΙΟΡΔΑ
ΝΗΝ ΣΥΚΑΙΠΑΣΟ
ΛΑΟΣΣΟΥΤΟΣΕΙΣΤΗΝ
ΓΗΝΗΝΕΓΩΔΙΔΩΜΙ
ΑΥΤΟΙΣ ΠΑΣΟΤΟΠΟΝ
ΕΦΟΝΕΠΙΒΗΤΕΤΩ
ΙΧΝΕΙΤΩΝΠΟΔΩ
ΥΜΩΝΥΜΙΝΔΩΣΩ
ΑΥΤΟΝΟΝΤΡΟΠΟΝ
ΕΙΡΗΚΑΤΩΜΩΫΣΗ
ΤΗΝΕΡΗΜΟΝΚΑΙΤΟ
ΑΝΤΙΛΙΒΑΝΟΝΕΩΣ
ΤΟΥΠΟΤΑΜΟΥΤΟΥ
ΜΕΓΑΛΟΥΠΟΤΑΜΟΥ
ΕΥΦΡΑΤΟΥ ΚΑΙΕΩΣ
ΤΗΣΘΑΛΑΣΣΗΣΤΗΣ
ΕΣΧΑΤΗΣΑΦΗΛΙΟΥ
ΔΥΣΜΩΝΕΣΤΑΙΤΑ
ΟΡΙΑΥΜΩΝ ΟΥΚΑ
ΤΙΣΤΗΣΕΤΑΙΑΝΘΟΣ
ΚΑΤΕΝΩΠΙΟΝΥΜΩΝ
ΠΑΣΑΣΤΑΣΗΜΕΡΑΣ
ΤΗΣΖΩΗΣΣΟΥ
ΚΑΙΩΣΠΕΡΗΜΗΝ
ΜΕΤΑΜΩΫΣΗΟΥΤΩΣ
ΕΣΟΜΑΙΚΑΙΜΕΤΑΣΟΥ
ΚΑΙΟΥΚΕΝΚΑΤΑΛΕΙ
ΨΩΣΕ ΟΥΔΕΥΠΕΡ
ΟΨΟΜΑΙΣΕ ΙΣΧΥΕ
ΚΑΙΑΝΔΡΙΖΟΥ ΣΥΓΑΡ
ΑΠΟΔΙΑΣΤΕΛΕΙΣΤΩΛΑ
ΛΩΤΟΥΤΩΤΗΝΓΗ
ΗΝΩΜΟΣΑΤΟΙΣΠΑ
ΤΡΑΣΙΝΥΜΩΝΔΟΥ
ΝΑΙΑΥΤΟΙΣ
ΙΣΧΥΕΟΥΝΚΑΙΑΝΔΡΙ
ΖΟΥ ΦΥΛΑΣΣΕΣΘΑΙ
ΚΑΙΠΟΙΕΙΝ ΚΑΘΟΤΙ
ΕΝΕΤΕΙΛΑΤΟΣΟΙΜΩ
ΫΣΗΣΟΠΑΙΣΜΟΥ
ΚΑΙΟΥΚΕΚΚΛΙΝΕΙΣ
ΑΠΑΥΤΩΝΕΙΣΔΕΞΙΑ
ΗΕΙΣΑΡΙΣΤΕΡΑ ΙΝΑ
ΣΥΝΗΣΕΝΠΑΣΙΝ
ΟΙΣΕΑΝΠΡΑΣΣΗΣ
ΚΑΙΟΥΚΑΠΟΣΤΗΣΕ
ΤΑΙΗΒΙΒΛΟΣΤΟΥΝΟ
ΜΟΥΤΟΥΤΟΥΕΚΤΟΥ
ΣΤΟΜΑΤΟΣΣΟΥ ΚΑΙ
ΜΕΛΕΤΗΣΕΙΣΕΝΑΥ
ΤΩΗΜΕΡΑΣΚΑΙΝΥ
ΚΤΟΣΙΝΑΣΥΝΗΣΠΟΙ
ΕΙΝΠΑΝΤΑΤΑΓΕΓΡΑΜ

Nachbildung 2: Hs I, Bl 63(?): Jos 1,1 — γεγραμ[μένα] 1,8.

mit AF 7 ῆ (statt οὐδέ) mit AF 8 αὐτῷ (statt αὔτῃ) mit B[ab]AF | συνῆς (statt εἴδῃς) mit AF.

Ferner finden wir bei Sanders zur Kennzeichnung des Textes folgende Angaben. Er verglich dreiunddreissig Verse am Anfange des Deuteronomium mit den Lesarten des Codex Alexandrinus oder A des fünften Jahrhunderts, des Codex Vaticanus oder B des vierten Jahrhundert, und des Codex Ambrosianus oder F des fünften Jahrhunderts. Es stellte sich heraus, dass dabei diese Handschrift fünfundzwanzig eigene Lesarten hat, wovon zwölf itazitische Fehler und die übrigen, mit wenigen Ausnahmen unbedeutende Abweichungen sind. Bei bestrittenen Stellen geht diese Handschrift vierundzwanzig Mal mit dem Vaticanus allein, gegen die beiden anderen. Mit dem Alexandrinus geht es drei Mal, und mit dem Ambrosianus nur ein einziges Mal. Bei Übereinstimmung mit zwei der drei Handschriften gegen den dritten, stimmt sie am häufigsten, nämlich fünfzehn Mal, mit dem Alexandrinus und dem Ambrosianus. Mit den anderen Paaren stimmt sie sechs und sieben Mal.

Der Anfang, anderthalb Kapitel, von Josua, ähnlich behandelt, gab folgende Aufschlüsse: Diese Handschrift stimmt mit B allein sieben Mal, mit A allein zweiundzwanzig Mal, mit F drei Mal, mit AB dreiunddreissig Mal, mit BF zwanzig Mal, mit AF einundzwanzig Mal. Sie hat nur elf eigene Fehler, alle unbedeutend. Sie steht dem Codex Alexandrinus am nächsten, ist aber besser als er. Am häufigsten, nämlich achtzig Mal, unterscheidet sie sich von dem Codex Ambrosianus.

Aus diesem Vergleich der Handschrift mit jenen anderen drei Handschriften, die aus frühen Jahrhunderten stammen, geht deutlich hervor, dass ihr Text einem hohen Alter entspricht. Sie erobert für sich sofort eine ansehnliche Stellung unter diesen besten Zeugen für den griechischen Text des Deuteronomium und Josua. Es ist aber nicht zu verkennen, dass die Beschaffenheit des Textes in den zwei Büchern verschieden ist. Sanders schreibt mir, dass diese Verschiedenheit durch die zwei Schriften hindurch zu gehen scheint. Er fügt bei, dass in den Eigennamen Josua der Überlieferung des Codex Alexandrinus sehr nahe steht.

Handschrift II.

II: 4. Jahrhundert, jetzt 32,7 cm × 24 cm, Pergament, 90? Blätter, 1 Spalte, 30 Zeilen; keine grosse Buchstaben; Tinte dunkelbraun; Nummern und Aufschriften der Psalmen rot; keine Spiritus, keine Akzente; „bisweilen ein Strich über dem ersten Vokal eines Wortes"; keine Interpunktion; Nachbildung Tafel 3.

Diese Handschrift harrt noch seiner vollständigen Beschreibung. Sie ist zum Teil sowohl wurmstichig und verfault wie auch zusammengeklebt. Sanders urteilte mit Recht, dass man sie möglichst ungestört bleiben lassen sollte, bis es möglich



Nachbildung 3: Hs II, Bl? Ps 121,9 — πολὺ ἐ[πληθύνθημεν] 122,3.

wird, Blatt für Blatt, so wie es abgelöst ist, aufzuziehen oder zwischen Glas zu befestigen und zu photographiren. Es ist eine Pergamenthandschrift von den Psalmen. Keine Seite bleibt ganz, doch hofft Sanders viel aus jedem Psalm zu gewinnen. Er erwartet gegen neunzig Blätter retten zu können. Die Nachbildung zeigt uns wie schön diese Handschrift ursprünglich gewesen sein muss.

Die Schrift ist gross und aufrecht, Sanders meint vom vierten Jahrhundert. Er hält diese für die älteste der vier Handschriften. Die letzten sieben Blätter sind von einer viel späteren

Hand und vertreten anscheinend eine Ausbesserung der Handschrift etwa um das Jahr 600 nach Christi Geburt. Die Schrift ist ein wenig nach rechts geneigt und die Buchstaben εϑοσ sind eng und lang ausgezogen. Den hundertfünfzig Psalmen mit der Unterschrift ψάλμοι ρ̅ν̅, wird der in den Handschriften übliche hunderteinundfünfzigste hinzugefügt. Darauf haben dann, wenigstens nach jener Ausbesserung, die Hymnen gestanden. Ein Teil der ersten Hymne ist erhalten.

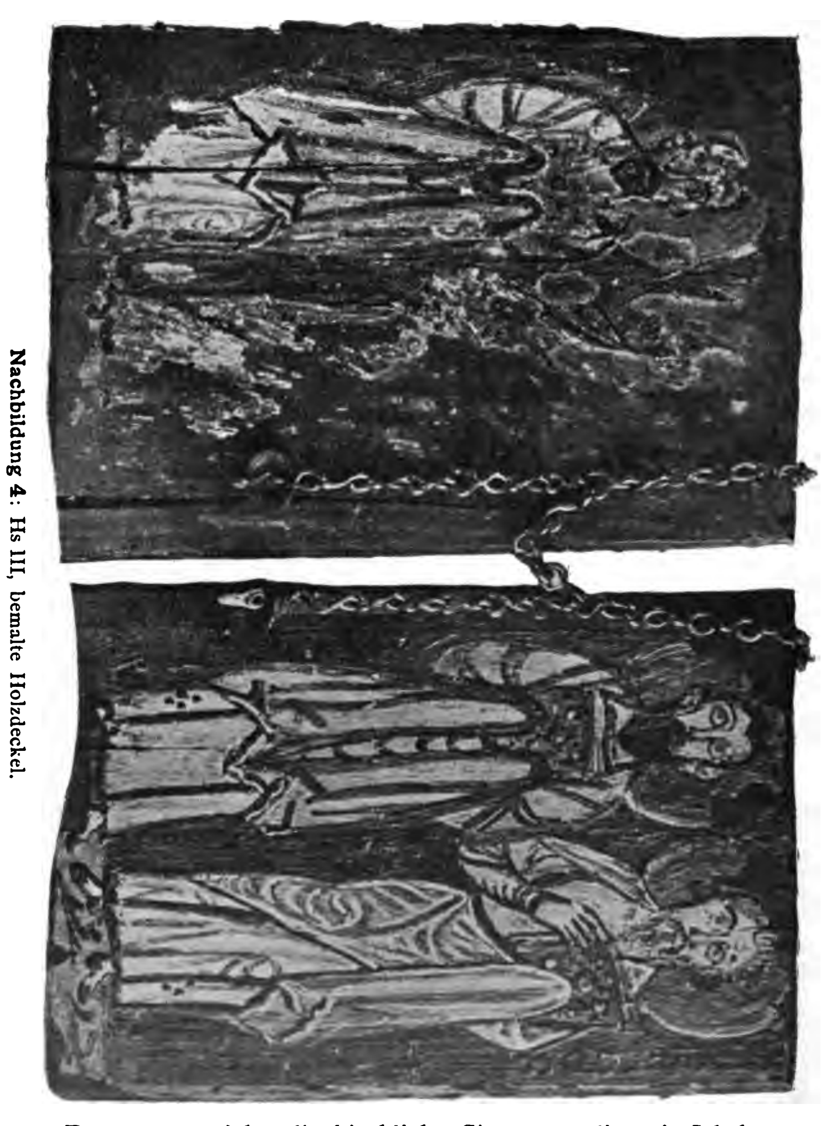
Aus der Nachbildung 3 ersehen wir, dass diese Handschrift Psalm 121 [122], 9ἀγαϑά σοι liest mit ℵ^{ca}RT. Sanders verglich Psalm 149 und 150 mit Swete's Ausgabe und fand, dass diese Handschrift siebzehn Fehler von ℵ, neun von A, fünf von R, und fünf von T nicht teilt. Sie stimmt nie mit B oder A oder R allein gegen die übrigen Zeugen. Sie teilt einen Fehler mit ℵ und drei mit T. „In den übrigen drei Fällen, wo sie sich von B unterscheidet, wird sie durch zwei oder mehr der anderen Handschriften unterstützt." Ohne genau mit B übereinzustimmen, hat sie eine starke Ähnlichkeit mit ihm. Sie scheint besser als die übrigen Grosschriften der Psalmen zu sein.

Handschrift III.

III: 4.—5. Jahrhundert, 20,8 cm × 14,3 cm, Perg, 184 Blätter, 1 Spalte, 30 Zeilen: enthält Matthäus, Johannes, Lukas, Markus.

Um bei dem Alleräusserlichsten anzufangen, ist zuerst zu bemerken, dass unter den Handschriften der Vier Evangelien, so weit ich mich besinnen kann, diese Handschrift darin allein steht, dass sie bemalte Holzdeckel hat. Sanders ist sicher, dass diese Deckel nicht den ursprünglichen Einband gebildet haben, doch datirt er sie mit dem Anfang des siebenten Jahrhunderts. Nachbildung 4 stellt diese zwei Deckel uns vor. Da allein der Name Markus, ΜΑΡΚΟϹ, an der oberen rechten Ecke des Vorderdeckels teils zu lesen, teils zu ahnen ist, entsteht die Frage, wie die Evangelisten auf diesen zwei Deckeln geordnet sind. Es wäre denkbar, dass die Reihenfolge der Evangelien im Bande hier draussen nach Masstab des geöffneten Buches mit den Deckelgemälden gegen die Gemeinde gerichtet befolgt wurde. Dann müsste Matthäus links am Hinterdeckel stehen. Die durch Reibung beim Hinlegen fast gänzlich verwischte Gestalt neben ihm

stellte darauf Johannes dar. Und die zwei vortrefflich erhaltenen Gestalten auf dem Vorderdeckel wären Lukas und Markus.



Nachbildung 4: Hs III, bemalte Holzdeckel.

Dagegen spricht die kirchliche Sitte, an die seit Jahrhunderten die griechische Kirche gebunden ist, nämlich dass der

Vorderdeckel eines Evangelienbuchs — ich rede jetzt von einem Lesebuch, von einem Band, der die Lesestücke aus den Evangelien enthält — der Ehrendeckel ist. Der Hinterdeckel mag den Schmuck nicht ganz und gar entbehren, weist ihn aber nur in sehr bescheidenem Sinne auf. Der Vorderdeckel, der beim Vorzeigen des geschlossenen Evangeliums an einem Hauptpunkt im Gottesdienst den Zielpunkt aller Augen in der Gemeinde bildet, während der Geistliche mit lauter Stimme σοφία ὀρθή „Wahre Wahrheit!" ausruft, — dieser Vorderdeckel weicht im Schmuck, im Glanz und in Kostbarkeit seines Silber-Belages oder Figuren und seiner Edelsteine, wenn irgend etwas, höchstens dem Gerät für das Abendmahl. Genug. Es ist dann, von diesem Gedanken ausgehend, schwer zu glauben, dass die zwei jungen Aposteltrabanten diesen Ehrenplatz einnehmen, und den wirklichen, grossen Aposteln den minder ruhmvollen Platz auf dem anderen Deckel zuweisen sollten.

Man könnte auf die übliche Reihenfolge der Evangelien zurückkommen, und vorschlagen, den Vorderdeckel haben Matthäus und Markus, den hinteren Lukas und Johannes inne. Das würde wieder mit dem Namen Markus, wo er steht, zu vereinen sein. Ein Blick auf die Gestalten selbst, die drei noch erhaltenen, scheint dies zu verbieten. Ja, wir müssen sogar sagen, dass wenn der Maler, wie Sir Joshua Reynolds, seine Farben „mit Gehirn" gemischt und angelegt hat, der Name Markus an der betreffenden Stelle entschieden falsch ist.

Denn, Markus aber auch Lukas ist jung, und die beiden Apostel sind alt. Nun können wir zwar die eine Gestalt auf dem Hinterdeckel nicht mehr beurteilen, doch bieten uns die drei erhaltenen einen Anhalt für ein Urteil. Auf dem Vorderdeckel, soweit man aus der Photographie schliessen kann, — besonders da wir voraussetzen dürfen, dass die weisse Farbe aufgetragen und nicht eine Folge der Abreibung im Gebrauch ist, — steht links ein jüngerer Mann mit schwarzem Bart und Haar, rechts ein älterer Mann mit graumelirtem Bart und Haar. Auf dem beschädigten Hinterdeckel sehen wir ebenfalls links einen jüngeren Mann mit schwarzem Haar und Bart, und die dürftigen Überreste der Gestalt nach rechts scheinen auf eine Figur wie die Figur rechts auf dem Vorderdeckel hinzudeuten.

Ferner ist zu beobachten, dass die eine Figur rechts im

Gegensatz zu den zwei, die links stehen, — und die Überreste der anderen rechtsstehenden Gestalt deuten darauf, dass sie ihrem Gegenstück treu ist, — eine selbständigere Haltung hat. Die beiden linksstehenden haben beide Hände mit ihrem Gewand bedeckt und halten steif das geschlossene Evangelienbuch vor der Brust. — Man bemerke auf allen drei Büchern die Verzierungen und Edelsteine. — Dagegen hat die rechtsstehende Gestalt die linke Hand zwar durch das Gewand verhüllt unter dem Buch, die rechte Hand aber völlig frei mit den Fingerspitzen an die obere Ecke des Buches gelegt. Diese Verhüllung der Hände wird gewiss die Leser befremden, die sich bis jetzt mit der altchristlichen Malerei nicht beschäftigt haben. Ich lege die Verhüllung als Ehrfurchtsbezeugung aus, als Vermeidung der Berührung des heiligen Gegenstandes mit der blossen Hand. Moderne Handschuhe haben zwei Bestimmungen, einmal um die Hände rein zu halten, sodann umgekehrt um etwas vor der Berührung mit der blossen Hand zu schützen, wie beim Tanz das Kleid der Dame vor der feuchten Hand des Tänzers geschützt werden soll. In unserem Bilde entspricht die Verhüllung dem zweiten Sinn des Handschuhs. Ähnliche Verhüllung kann man bei den Abendmahlbildern im Codex Rossanensis sehen, wozu man die Bilder bei Haseloff und Muñoz vergleichen kann. Es ist aber daran zu denken, dass es der ältere und reifere Mann jedes Paares ist, der eine Hand frei von der Umhüllung hat.

Wie steht es nun bei der Reihenfolge der Evangelisten? Dürfen wir annehmen, dass der Künstler mit verständigem Gefühl und sinnendem Pinsel Matthäus und dann Johannes die ehrwürdigen Apostel, schliesslich Lukas und Markus die jüngeren Begleiter malte? Gar nicht. Denn die erste Gestalt und die dritte Gestalt ist jung, dagegen vermutlich die zweite und ganz klar die vierte ist alt. Was die gewöhnliche Reihenfolge der Evangelien, Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, angeht, so würde zwar die dritte Figur für den jüngeren Lukas und die vierte für den älteren Johannes passen. Dafür würde aber die erste Figur nicht für den älteren Matthäus, ebensowenig die zweite vermutlich ältere für den jüngeren Markus richtig sein.

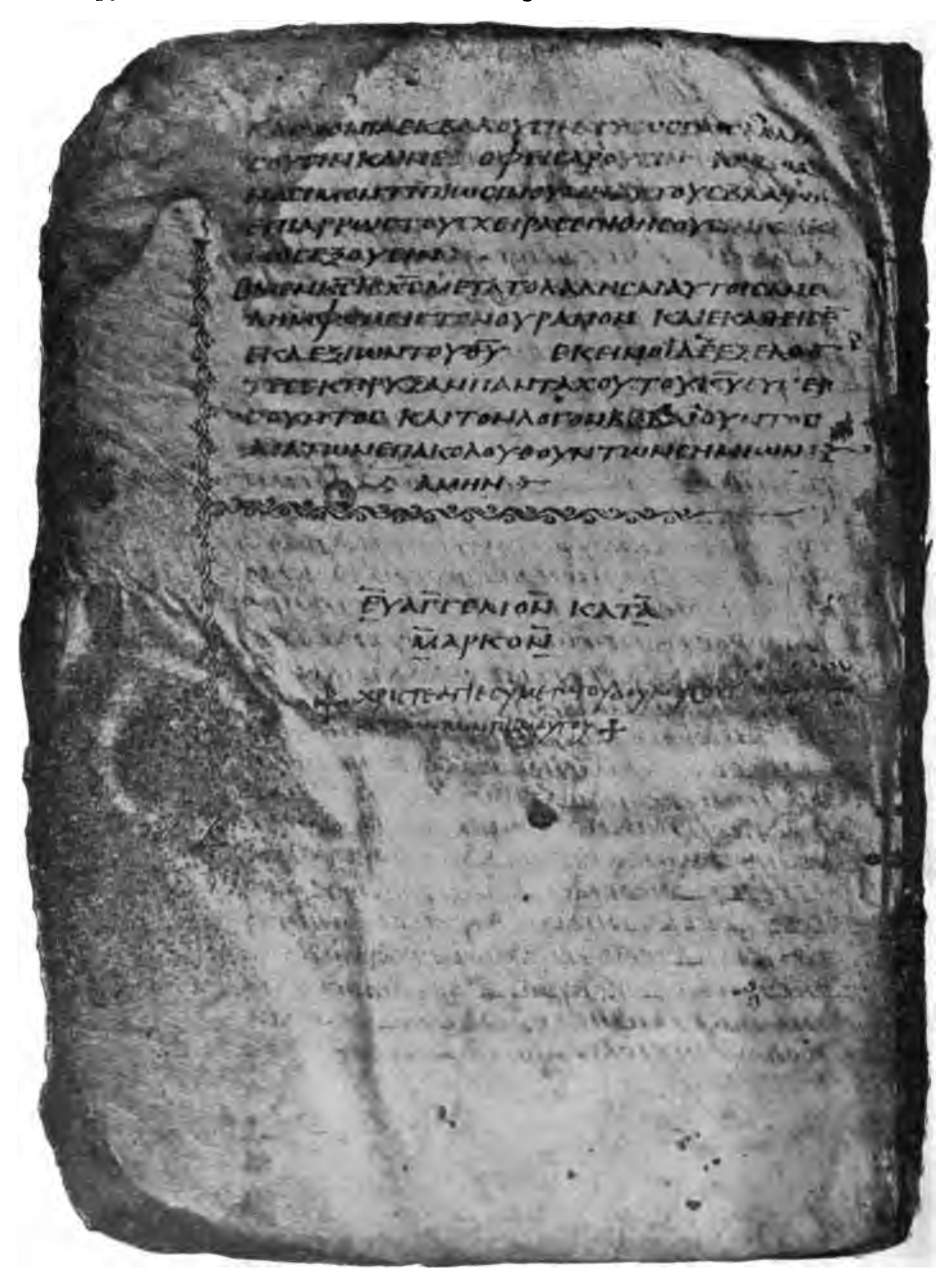
Dazu ist zu sagen, dass wir bei dieser frühchristlichen Kunst nicht erwarten dürfen, historische Genauigkeit wie auf der Meininger Hofbühne zu finden. Ich habe in der Theologischen

Literaturzeitung, Leipzig, 1907, Sp. 548—550, auf Nachlässigkeit des Malers des Codex Rossanensis aufmerksam gemacht. Und das war feine Malerei auf Pergament innerhalb einer Handschrift, nicht auf dem Deckel. Es ist gar nicht ausgeschlossen, dass der Maler dieser beiden Deckel einfach eine doppelte Wiedergabe eines einzelnen Evangelistenpaares, das er vor Augen hatte, gemalt hat. Es müssen die zwei in jenem Falle Lukas und Johannes gewesen sein, da der ältere rechts steht. Die Figuren einmal angebracht, hat er oder ein anderer die Namen, und zwar nach der Ordnung der Evangelien in dieser Handschrift, beigeschrieben. Daher kommt es, dass weder Matthäus noch Markus, weder der erste noch der vierte, die richtige Gestalt erhalten hat.

Um aber die Möglichkeit einer anderen Auffassung offen zu lassen, weise ich auf die Stellung der Personen zu einander in jedem der Paare. Die rechte Seite ist die Ehrenseite. Fasste man die Bestimmung dieser Ehrenstellung von dem eigenen Standpunkt der Figuren auf, so stünde beides Mal der jüngere Mann an dem Ehrenplatz, und das ist widersinnig. Es erhellt dann daraus, dass die Ehrenanordnung vom Standpunkt des Beschauers aus zu berechnen ist. Dann haben wir hier auf jedem Deckel einen Apostel rechts, und links von jedem, von uns aus, seinen Begleiter. Freilich bleibt dabei die unmögliche Bezeichnung des älteren Mannes als Markus. Soweit über diese wichtigen Deckel.

Das Pergament dieser Handschrift ist augenscheinlich dünn. Denn auf Nachbildung 7, vgl S. 31, sieht man Z. 8 rechts die Buchstaben ЄΚΔЄΞΙ, die von der anderen Seite durchscheinen. Und auf Nachb. 5, vgl S. 18, wo man jenes ἐκδεξι findet, ist die Schrift von der vorhergehenden Seite, der anderen Seite des Blattes so deutlich zu erblicken, dass ich, ehe die März-Abhandlung kam, mit dem Handspiegel die Zeilen und manches Wort von dem bedeutendsten Teil der Seite feststellen konnte. Über die Liniirung verlautet noch nichts.

Die Hefte sind, wie zu erwarten ist, Viererhefte. Doch kommen Hefte von vier, fünf und sechs Blättern vor. Dazu ist das oben bei der ersten Handschrift gesagte zu vergleichen. Ich vermute hier, ähnlich wie dort, dass diese Hefte am Schlusse der Bücher sind, und zwar zum Zweck, das nächste Buch mit dem Anfang eines Heftes angehen zu lassen. — Die Heftnummern



Nachbildung 5: Hs III, Bl 184 v: Mk 16,17 δαιμόνια — ἀμήν 16,20.

sind nur selten zu sehen und dann befinden sie sich ganz am Rande des Blattes. Die übrigen, was leider unzählige Male in Handschriften vorkommt, sind wahrscheinlich bei einem nochmaligen Binden abgeschnitten. — Von der Tinte hören wir nichts. Nach den Photographien zu urteilen muss sie ziemlich dunkel sein. Dann und wann, selten, hat eine spätere Hand mit hellerer Tinte Korrekturen angebracht. Ich möchte dabei die Bemerkung nicht unterlassen, dass ich vielfach geneigt bin, die hellere Färbung der Tinte bei Korrekturen nicht einer anderen Zusammensetzung der Flüssigkeit zuzuschreiben, sondern dem Umstand, dass der Korrektor die Zusätze rasch mit Sand löschte, ehe er weiter ging.

Die Schrift, wie die Nachbildungen zeigen, neigt ein wenig nach rechts. Sanders setzt sie ins fünfte oder sechste Jahrhundert. Goodspeed vergleicht sie mit dürftigen Überresten von Korrekturen oder Zusätzen am Rande des Amherst-Papyrus der Himmelfahrt des Jesaias (Grenfell, B. P. und Hunt, A. S., Amherst Papyri, Teil 1, London 1900, S. 3, Tafel 4. 5. 6), die dem Schlusse des sechsten Jahrhunderts zugewiesen werden. Sehr wichtig ist es, dass Grenfell, der diese Freer-Handschrift genau untersucht, Goodspeed mitgeteilt hat, er halte sie für nicht jünger als das fünfte Jahrhundert, sie dürfe sogar dem vierten angehören. Die Nachschrift εὐαγγέλιον κατὰ μάρκον ist nicht von derselben Einfachheit wie das κατὰ μάρκον des Sinaiticus, sondern die übliche Nachschrift für die anderen, späteren Grosschriften der Evangelien.

Sanders zeigt, dass der Schreiber dieser Handschrift recht nachlässig geschrieben hat. In den zwei ersten Kapiteln des Matthäus gibt es sechsunddreissig Flüchtigkeitsfehler, Itacismen, Metatheses und Dittographie. Der von dem Exemplar übernommene Text ist recht gut. Jene beiden Kapitel weisen dreissig bestrittene Lesarten auf. Unter diesen stimmt diese Handschrift dreizehn Mal mit Syrischen Zeugen, zwei Mal mit den sogenannten Westlichen und acht Mal mit den Vorsyrischen keiner Familie. Zu gleicher Zeit hat sie drei besonders gute Sonderlesarten, Lesarten, die sonst gar nicht oder nur höchst selten vorkommen.

Die Reihenfolge der Evangelien: Matthäus, Johannes, Lukas, Markus stimmt mit der des Codex Bezae oder D des sechsten Jahrhunderts überein und begegnet ferner in der Münchener Grosschrift X vom zehnten Jahrhundert, in der Venediger Klein-

schrift 309 (in meinen Prolegomena zu Tischendorf, und danach in der Textkritik, S. 854, in völlig rätselhafter Weise „594" bezeichnet), in der Titel der Verse des Gregor von Nazianzus in Evv 536, in der gotischen Übersetzung und in den Apostolischen Konstitutionen. Diese Reihenfolge weist auf eine Verbindung dieser Handschrift mit dem Überarbeiteten Text des zweiten Jahrhunderts. In umgekehrter Richtung bildet diese Handschrift, die fest mit dem Osten verbunden erscheint, einen weiteren Grund, um die übliche Benennung jenes Überarbeiteten Textes als „Westlich" entschieden abzuweisen. Noch ein Wort zu jenem Text, ehe wir weiter gehen.

Irre ich nicht, so wird dieser Überarbeitete Text häufig für mehr konzinn, konsequent, einheitlich, und folgerichtig gehalten, als Westcott und Hort gewollt haben, und als die Zeugen gestatten. Es scheint selbstredend zu sein, dass ein solcher in allen möglichen Provinzen Überarbeiteter Text, chamäleonartig sich in verschiedenen Bezirken verschieden gestaltet haben wird. Der Zweck dieser Bemerkung an dieser Stelle ist, der Neigung Einhalt zu tun, die Zugehörigkeit eines neuaufgefundenen Zeugen zu diesem Texte von dem Vorhandensein oder dem Fehlen dieser oder jener einzelnen Lesart abhängig sein zu lassen. Der folgende Satz ist etwas anspruchsvoll, doch wäre ich geneigt zu sagen: Weist ein Zeuge keine oder nur wenige Zeichen späterer Lesarten auf, und bringt er unkünstliche, altertümliche Änderungen, besonders Zusätze zu Tage, so ist er vermutlich insofern mit dem Überarbeiteten Text zu verbinden.

Gleich im ersten Kapitel des Matthäus, Vers 18, bringt diese Handschrift eine Lesart, die bis dahin in keiner Grosschrift zu finden war. In diesem Verse lesen der Sinaiticus und der Codex Ephraemi oder C, wie auch sonst ein Dutzend jüngerer Grossschriften: τοῦ δὲ ἰησοῦ χριστοῦ ἡ γένεσις oder γέννησις οὕτως ἦν. Der Codex Vaticanus oder B, nebst einer Stelle in der Übersetzung des Origenes, liest statt ἰησοῦ χριστοῦ, umgekehrt χριστοῦ ἰησοῦ. Die altlateinische Übersetzung, die Vulgata, die curetonisch-syrische Übersetzung und eine Form der persischen haben bloss χριστοῦ. Nach der Übersetzung erhärtet Irenäus diese Lesart folgenderweise: „Matthäus hätte sagen können: Jesu Geburt war aber so: doch sagt der heilige Geist, die Fälscher im voraus erblickend und ihrem Betrug vorbauend: Christi Geburt war aber so." Dagegen schreibt eine Kleinschrift, 74, vom dreizehnten

Jahrhundert in Oxford, bloss ἰησοῦ und diese Lesart begegnet wieder in einer Form der persischen Übersetzung und in den Zwiegesprächen Maximus des Bekenners, eines Konstantinopolitaners, der im Jahre 662 starb. Diese ist die Lesart unserer Handschrift.

Es läge auf der Hand zu sagen, diese zwei griechischen Handschriften hätten aus Versehen χριστοῦ weggelassen. Das glaube ich nicht. Es ist eine Regel der Kritik, dass wenn zwei Worte in den Zeugen ihre Reihenfolge wechseln, die Unechtheit des einen oder des anderen zu vermuten ist. Die Wahrscheinlichkeit, dass eins der Worte eingefügt wurde, ist grösser, wenn tatsächlich einige Zeugen eins weglassen. Überlegt man diesen Satz, kommt man zum Schlusse: 1. dass χριστοῦ nicht als Urlesart anzunehmen ist. Das ist die spätere amtliche, nicht die frühere persönliche Benennung. 2. dass ἰησοῦ als Urlesart anzusehen ist. Die Lesart ἰησοῦ erklärt am besten die schwankende Bezeugung. 3. dass χριστοῦ ein ausschmückender Zusatz ist, wie mehrfach sonst im Neuen Testament, wo ursprünglich nur ἰησοῦ stand.

War jene Lesart ein Zeichen des Alters, der Güte, der Selbständigkeit, verrät die nächste, die Sanders mitteilt, weniger hohe Eigenschaften. Denn diese Handschrift hat die Lobpreisung Matt 6, 13 am Schluss des Vater Unsers. In welcher Form wissen wir noch nicht. Das ist ein Zusatz, der an die syrische amtliche Behandlung des Textes erinnert. Ebenso spricht das Vorhandensein der zweifelhaften Worte Matt 16, 2. 3 weniger zu Gunsten des Textes. Die nächsten Lesarten, die nächsten drei Auslassungen, sind dagegen eher Zeichen der Selbständigkeit und Ursprünglichkeit: sie sind Luk 6, 5 der Menschensohn Herr über den Sabbat, Luk 22, 43. 44 der Blutschweiss, und Luk 23, 34 Vater vergib ihnen. Das Zünglein an der Wage wendet sich zurück, wenn wir finden, dass Luk 24, 12, wo Petrus zum Grab läuft und die Gewänder sieht, vorhanden ist. Es ist wahr, dass ℵAB und sechszehn andere Grosschriften den Vers haben. In demselben Kapitel, Luk 24, 36. 37 haben wir wieder eine von ℵAB und fünfzehn Grosschriften bezeugte Lesart, die doch vielleicht nicht ursprünglich ist. Diesmal aber erweitert unsere Handschrift die Lesart jener achtzehn, nach Art von den Grosschriften G und P und liest: „Ich bin es. Fürchtet euch nicht. Friede sei euch.“

Diese Reihenfolge der Worte ist eigen. Das Vorhergehende ist aus Joh 6, 20, das zweite aus Joh 20, 19. Ähnlich hat diese Handschrift Luk 24, 40, einen Vers, der aus Joh 20, 20 fliesst, die Vorzeigung der Hände und der Füsse.

Schliesslich spricht die Weglassung von Joh 5, 4 dem Engel bei Bethesda, für Güte des Textes, und ähnlich das Fehlen von Joh 7, 53—8, 11. Goodspeed nennt dieses Fehlen „nicht Westlich", in meinen Ausdrücken „nicht Überarbeitet". Da möchte ich auf das oben Gesagte hinweisen. Dieser Abschnitt brauchte eben nicht in jedem Bezirk in dem Überarbeiteten Text zu stehen, so sehr auch er ohne Zweifel jenem Text zugehört. Wir werden aber ganz anders über dies alles urteilen können, wenn der ganze Text vorliegt. Sanders schreibt mir, dass beim weiteren Vergleich, derselbe allgemeine Charakter bestehen bleibt, und dass nicht viele der sogenannten Westlichen Lesarten begegnen.

Die hervorragende Eigentümlichkeit dieser Handschrift liegt in dem Schluss des Markusevangeliums, den wir gleich nachher in der zweiten Abteilung dieses Heftes ausführlich betrachten wollen.

Es verbleibt etwas Äusserliches zu erwähnen. In Nachb. 5, vgl S. 18, wird der Leser am Schlusse des Markusevangeliums einen zierlichen Schmuck-Winkel sehen, der völlig des fünften oder auch des vierten Jahrhunderts würdig ist. Dann wird er unter der Nachschrift εὐαγγέλιον κατὰ μάρκον ein in Kursivschrift des fünften Jahrhunderts beigefügtes Gebet merken. Das Zeichen ⳩ für χριστός ist in gutem alten Stil. Vielleicht ist seine dreimalige Anwendung für einen Bezug auf die Dreieinigkeit zu erachten. An Panchristismus ist nicht zu denken.

Das Gebet lautet ⳩ χριστὲ ἅγιε σὺ μετὰ τοῦ δούλου σου τιμοθέου ⳩ καὶ πάντων τῶν αὐτοῦ ⳩. Das Kreuz nach τιμοθέου schliesst ohne Zweifel das Gebet wie es ursprünglich geschrieben wurde. Die folgenden Worte sind von einer anderen Hand geschrieben. Damit stimmt ein Anderes. Der Leser sieht sofort, dass, dem Anscheine nach, τιμοθέου in einer Rasur steht. Ich nehme an, dass jemand, ein Johannes, ein Dorotheus — lieber einer mit dem Genitiv in ου, da das ου noch von der ersten Hand sein kann —, ein Philotheus, das kurze Gebet für sich schrieb. Er mag die Handschrift besessen haben. Schwerlich war er der Schreiber. Denn dieser hätte das Gebet im Stile

seines Textes und richtig auf die Seite disponirt, verteilt, nicht so nachlässig geschrieben. Also, es stand da sagen wir: „Heiliger Christ [sei] du mit deinem Diener Dorotheus". Nicht lange nachher hat Timotheus die Handschrift gehabt. Er radirte Dorotheus' Namen und setzte seinen eigenen ein. Er war aber auch mehr sozial, weniger individualistisch gerichtet. Da fügte er bei: „und [mit] Allen den seinen".

Ich habe von Besitzern der Handschrift gesprochen. Es ist aber nicht zu vergessen, dass irgend ein des Schreibens Kundiger, der eine heilige Handschrift auch nur vorübergehend in die Hand



Nachbildung 6: Hs IV, Bl ?: 2 Thess 2,5 οὐ μνημονεύετε — [κατ]έχων 2,7.

bekam, leicht, wäre Tinte und Feder zur Hand, ein solches Gebet für sich einfügen konnte, einzufügen geneigt war. Häufig sieht man das in Handschriften.

Gerade hier möchte ich im voraus eine Gewähr für die Sorgfalt Sanders und für die vorzügliche Art der ihm zur Verfügung stehenden Mittel bei der Vorbereitung seiner Ausgabe dieser Schätze beibringen. Um diese undeutliche Stelle in dieser Nachschrift möglichst auszuforschen, hat er einen sorgfältigen stereoskopischen Schieber der Seite gemacht und dann mit einem sehr starken Licht das Bild ausserordentlich vergrössert. Man kann sich die ausgezeichnete Wirkung denken.

Handschrift IV.

IV: 5. Jahrhundert, was übrig bleibt 16,5 cm × 11,2 cm, Pergament, vielleicht kommen schliesslich 60 Blätter zur Geltung, ursprünglich etwa 36 Zeilen: wenigstens etwas aus Epheser, Kolosser, Thessaloniker, Hebräer.

Man sieht aus Nachb. 6, S. 23, wie schwer diese einst schöne Handschrift gelitten hat. Sanders hat zwei Heftnummern entdeckt. Er hat dann berechnet, dass anfänglich der Band aus sechsundzwanzig Heften, einigen, siehe oben S. 4—6 zu Hs I, zweifellos weniger als Viererheften, bestehend, die Apostelgeschichte, die Katholischen und die Paulinischen Briefe enthalten hat. Er ist sicher, dass die Offenbarung nicht vorhanden war. Ich bin neugierig zu wissen, wie er das beweisen wird. Er erwartet viele kurze Abschnitte des Textes zu retten. So weit er ihn untersucht hat, scheint der Text merkwürdig genau und frei von Zusätzen zu sein.

* * *

Sanders hofft die Handschriften Eins und Drei: Deuteronomium-Josua und die Vier Evangelien: in photographischer Nachbildung herauszugeben. Bei den beiden anderen wird wahrscheinlich auf die vollständige Nachbildung deswegen zu verzichten sein, weil es bis jetzt nicht gelungen ist, so viel von diesen Handschriften mit der Camera wiederzugeben, wie man mit blossem Auge lesen kann.

Damit haben wir unseren flüchtigen Überblick über diese Handschriften vollendet. Das Beste bleibt noch: die Betrachtung des Markusschlusses in Handschrift Drei.

2. Das Freer-Logion.

Es ist Sitte, Sprüche Jesu, die kein Recht auf einen Platz in unseren Vier Evangelien haben, mit dem altchristlichen Ausdruck „Logion", „Logia" zu bezeichnen. Solche Äusserungen begegnen in vielen Schriften kirchlicher Schriftsteller. In den letztvergangenen Jahren hat der trockene Boden Ägyptens, hauptsächlich unter den kundigen Forschungen Grenfells und Hunts, mehrere Bruchstücke von Sammlungen solcher Sprüche hervorgebracht. Verhältnismässig wenige, wenn auch sehr wichtige, sind schon lange aus Handschriften des Textes der Evangelien zu entnehmen gewesen.

Die zwei ältesten und, mit ihrer Einrahmung, die umfangreichsten sind die Abschnitte Markus 16, 9—20, nebst Doppelgänger, und Joh 7, 53—8, 11. Sonst sind die Mehrzahl solcher in die neutestamentlichen Handschriften eingeschobenen Worte nur unbedeutende paraphrasirende oder parallelisirende Fortsetzungen der vorliegenden, der jeweilig vorhergehenden oder folgenden Aussprüche. Das ist auch der Fall bei der merkwürdigen Einfügung der Handschrift 713 zu Matt 17, 26.27: „Simon sagte: Ja. Spricht Jesus: Gib dann auch du als ihr Fremder [als ihnen ein Fremder]" ἔφη σίμων ναί. λέγει ὁ ἰησοῦς· δὸς οὖν καὶ σὺ ὡς ἀλλότριος αὐτῶν.

Der Zusatz in D zu Luk 22, 28 geht ein wenig weiter in seiner Verflechtung der Gedanken: „Und ihr nahmet zu in meinem Dienste wie der Dienende, ihr die ihr aushielten usw." καὶ ὑμεῖς ηὐξήθητε ἐν τῇ διακονίᾳ μου ὡς ὁ διακονῶν οἱ διαμεμενηκότες κτλ. — Selbständig wird die Erzählung in D bei Luk 6, 4: „Am selben Tage, da er jemand am Sabbat arbeiten sah, sagte er ihm: Mensch, wenn du weisst, was du machst, selig bist du. Wenn

du aber nicht weisst, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes:“ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.

Dieselbe Handschrift D bietet uns nach Matt 20, 28 sechzig Worte, die lauter Worte Jesu sein wollen: „Ihr aber suchet vom Kleinen zu wachsen und vom Grösseren geringer zu sein, und eintretend, da ihr zu Tisch gebeten wurdet, nicht an den vornehmen Stellen euch hinzulegen, damit nicht ein angesehenerer als du noch herzukomme, und der Einladende herbeikomme und spreche dir: Nimm Platz weiter unten: und du beschämt wirst. Wenn du aber dich an dem geringsten Platz hinlegst und ein geringerer als du herbeikommt, wird der Einladende dir sagen: Komm mit noch höher: und dies wird dir nützlich sein“. ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι· εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες δειπνῆσαι, μὴ ἀνακλίνεσθαι εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους, μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ, καὶ προσελθὼν ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι· ἔτι κάτω χωρεῖ, καὶ καταισχυνθήσῃ; ἐὰν δὲ ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων, ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ· συνάγε ἔτι ἄνω, καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον.

Das sind die fremden Sprüche Jesu, die die griechischen Handschriften der Evangelien uns bis jetzt lieferten.

Hieronymus, der die letzten dreissig und mehr Jahre seines Lebens in Bethlehem zubrachte, schrieb dort im Jahre 415 in drei Büchern ein Zwiegespräch zwischen einem Katholiken Atticus und einem Häretiker Critobulus, gerichtet gegen die Pelagianer. Dass der Heretiker wenig dabei zu sagen hat, ist selbstverständlich. Im zweiten Buch, Kapitel fünfzehn (Werke, Venedig 1767, Bd. 2, Tl. 2, S. 758E. 759A), bemerkt Atticus: „In quibusdam exemplaribus et maxime in Graecis codicibus, juxta Marcum in fine eius evangelii scribitur:

> Postea cum accubuissent undecim apparuit eis Iesus et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his qui viderant eum resurgentem non crediderunt. Et illi satisfaciebant dicentes: Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub Satana [so eine Handschrift im Vatikan; statt sub Satana haben die anderen Zeugen das sinnlose substantia] est, qui [quae in Hs] non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem. Idcirco iam nunc revela iustitiam tuam“.

Die „einigen Exemplare“ die Hieronymus erwähnt, mögen sehr wenige gewesen sein. Harnack hält es nicht für unwahrscheinlich, in Anbetracht der breitspurigen Weise, wie Hieronymus geneigt ist, seine Seltenheiten anzukündigen, dass er überhaupt nur eine einzige griechische Handschrift mit diesem Zusatz gekannt hat, und zwar gerade die, woraus er diese Zeilen in jenem Augenblick übersetzte. Dass er gerade dann das alles aus dem Griechischen übersetzte, geht daraus hervor, dass der am Anfang stehende vierzehnte Vers eine Form hat, die sonst im Lateinischen völlig unbekannt ist. Wo er die Handschrift her hatte, sagt er nicht. Es war aber von Ägypten nach Bethlehem keine grosse Reise. Man konnte zu Fuss etwa in einer Woche dahin gelangen. Sonst könnte man daraufkommen, dass er die Handschrift aus Cäsarea sich verschafft hatte, wo gewiss viele Handschriften aus Ägypten aufgehoben waren.

Das eigentliche Logion führt Hieronymus nicht an. Er ging in dem Augenblick nicht darauf aus, Atticus über die Logia reden zu lassen. Er wollte nur beweisen, dass die Welt unter Satan stünde. Er fährt fort: „Wenn ihr dem widersprecht, werdet ihr nicht wagen zu leugnen: Die Welt ist in dem Bösen: und dass Satan wagte seinen Herrn zu versuchen.“ Die Worte aus 1 Joh 5,19 ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται benutzt Atticus als Ersatz für diese Anführung aus Mark 16,14 +, für den Fall dass sein Gegner diese nicht anerkennen will. Aus dem Grunde ist es klar, dass allein die Lesart jener vatikanischen Handschrift „sub Satana“ richtig ist. Das ist überhaupt für Atticus, für Hieronymus der einzige Zweck des Ganzen. Wir haben daher keinen Grund zu glauben, dass Hieronymus die übrigen Worte dieses Einschiebsels nicht kannte, so sehr sie auch mit dem letzten Blatt des Markus hätten in jenem Evangelienkodex fehlen können. Ein zum Nachgrübeln geneigter Geist kann sich vorstellen, wie leicht gerade dieses uns vorliegende Schlussblatt des Markus und des Bandes hätte abgerissen werden und mit seinem Schatze sich unserer Kenntnis entziehen können Genug von Hieronymus. Man findet eine ausführliche Besprechung von seinen Worten bei Theodor Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Bd. 2, 2. Hälfte, Erlangen und Leipzig 1892, S. 910—938, bes. 919 u. 935. 936, und: Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., Bd. 2, Leipzig 1907, S. 232—246, bes. 234—236 u. 243, und bei

Paul Rohrbach, Der Schluss des Markusevangeliums usw. Berlin 1894, S. 20. 21.

Die Umgebung des Logions.

Wir haben heute endlich nach bald fünfzehnhundert Jahren eine Grosschrift der Evangelien, wie Hieronymus sie wahrscheinlich damals in der Hand gehabt hat. Nach der Schätzung Grenfells ist es nicht ausgeschlossen, dass unsere Handschrift schon damals existirte. Diese Freer-Handschrift Drei bietet uns die Worte, die Hieronymus anführt und noch mehr. Im ganzen fügt sie hier achtundachtzig Worte ein, wovon einundvierzig Worte Jesu sein sollen. Ehe wir auf die einzelnen Sätze und Worte dieses nunmehr zum ersten Male erhaltenen griechischen Abschnittes eingehen, werfen wir einen Blick auf den Platz, den er inne hat, auf die Gedanken, die ihn umgeben. Er steht mitten in dem Schlusskapitel des Markusevangeliums. Es hat aber mit diesem Kapitel eine eigene Bewandtnis.

Schon lange her wusste man aus den Zeugen für den alten Text der Evangelien, dass die Verse 9—20 im sechzehnten Kapitel des Markusevangeliums nicht an diese Stelle gehörten. Der ursprüngliche Text dieses Evangeliums, insofern wir ihn heute haben, hört mit dem achten Vers auf, und zwar ganz kurz, ohne irgend welche Vermittlung: „denn sie fürchteten sich: ἐφοβοῦντο γάρ. Die meisten sind völlig klar darüber, dass der Verfasser schwerlich in dieser Weise seine Schrift geschlossen haben kann. Soden meint, das sei der richtige Schluss. Niemand denkt daran, es habe ein Henker den Markus plötzlich enthauptet, gerade nach der Niederschrift dieses achten Verses, ehe er den richtigen Ausklang gefunden hatte. Aber die Tatsache blieb bestehen. Das Evangelium lag so vor.

Für mich scheint die Annahme, dass jemand in der Absicht das Evangelium anders ausklingen zu lassen, den Schluss, den ursprünglichen Schluss, entfernt und durch unsere heutigen Verse 9—20 ersetzt hat, durchaus unstatthaft. **a.** Erstens, können wir uns keine Vorstellung davon machen, was etwa der Verfasser hier hätte setzen können, das dem korrigirenden Menschen nicht gefiel. Das Evangelium bietet uns keinen Anhalt dafür, dass der Verfasser die Neigung gehabt hat, sonderbare und

anstössige Sprünge zu machen. Er kann durchaus nicht etwa die Auferstehung geleugnet haben. **b.** Zweitens müsste die Überlieferung des Evangeliums eine völlig andere Gestalt haben, wenn ein Christ in dieser Weise die Schrift umgeändert hätte. **c.** Drittens, wenn die Änderung nach Verlauf einer Reihe von Jahren stattfand, hätten wir einerseits Handschriften und andere Zeugen, erwartet, die den richtigen Schluss brachten, und andererseits Handschriften und andere Zeugen die den unechten Schluss brachten. Damit wäre die Sache fertig. Das ist aber gar nicht der Fall.

In den Zeugen im allgemeinen zeigt dieser Schluss drei Formen. Wir finden entweder den üblichen Schluss, die Verse 9—20, oder einen in nur wenigen Handschriften, besonders LΨT[1] und 574, vorkommenden kurzen Schluss, oder eine klaffende Leere, indem das Evangelium mit ἐφοβοῦντο γάρ abbricht. Von einem Zeugen mit dem uns völlig unbekannten echten Schluss ist keine Rede. Der echte Schluss steht also nicht zur Verfügung. Ich halte es für möglich, dass er einmal aufgefunden wird. Der Umstand, dass das Evangelium allen Schlusses bar vorliegt, scheint mir unwidersprechlich zu beweisen, dass die Beschädigung des Buches nicht eine beabsichtigte, sondern eine zufällige war, und dass es einige Zeit gedauert hat, ehe man den einen oder den anderen der erwähnten Abschnitte ihm anhängte.

Mir ist kein Grund bekannt, warum wir nicht im Einklang mit der Entdeckung Frederic C. Conybeare's annehmen sollten, dass der längere Schluss, die bekannten Verse 16, 9—20, von Aristion herrührt. Was Aristion schrieb, kann ebenso gut, ebenso wahr, ebenso vertrauenswürdig sein wie das, was Markus schrieb. Die Form dieser zwölf Verse in den Zeugen ist im grossen und ganzen 'dieselbe. Die strittigen Lesarten sind weder sehr zahlreich noch sehr wichtig.

Text.

Hier erhalten wir mit einem Male in der dritten der Freer-Handschriften ein Einschiebsel von achtundachtzig Worten zwischen Vers 14 und Vers 15. Ich setze sie zuerst hin nach den Zeilen der Handschrift, Z. 9—24 in Nachbildung 5, mit nur ein paar Änderungen, die auf der Hand zu liegen scheinen:

κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντο [Hs-τε] λέγοντες ὅτι ὁ
αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας
ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν ὅ μὴ ἐῶν τὰ ὑπὸ
τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα τὴν ἀλήθειαν
τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν διὰ
τοῦτο ἀποκάλυψον σοῦ τὴν δικαιοσύ
νην ἤδη ἐκεῖνοι ἔλεγον τῷ χριστῷ καὶ ὁ
χριστὸς ἐκείνοις προσέλεγεν ὅτι πεπλήρω
ται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ
σατανᾶ ἀλλὰ ἐγγίζει ἄλλα δεινά [Hs δινα] καὶ ὑ
πὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων παρεδόθην
εἰς θάνατον ἵνα ὑποστρέψωσιν εἰς τὴν
ἀλήθειαν καὶ μηκέτι ἁμαρτήσωσιν·
ἵνα τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ πνευματικὴν καὶ ἄ
φθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν
κληρονομήσωσιν ἀλλὰ πορευθέν

Textkritik.

Der Leser bemerkt die zwei leisen Korrekturen, die sofort notwendig zu sein scheinen. Der Text ist aber damit gar nicht in den richtigen Stand gesetzt. Ich will ihn deswegen wieder schreiben. Um leichter mit dem Text umzugehen, muss ich Teile nennen. Es ist Sitte, solche Teile mit Zahlen zu versehen. Hier sollen diese Zahlen weder die Zeilen der Handschrift noch was sonst üblich ist, vollständige Sätze bezeichnen, weil die Zeilen einerseits unbequem und die ganzen Sätze andererseits zu lang sind.

[1] κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντο λέγοντες· [2] ὅτι ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν, [3] ὁ μὴ ἐῶν τὰ ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα [4] τὴν ἀληθινὴν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν· [5] διὰ τοῦτο ἀποκάλυψον σοῦ τὴν δικαιοσύνην ἤδη, [6] ἐκεῖνοι ἔλεγον τῷ χριστῷ· [7] καὶ ὁ χριστὸς ἐκείνοις προσέλεγεν· [8] ὅτι πεπλήρωται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ, [9] ἀλλὰ ἐγγίζει ἄλλα δεινά· [10] καὶ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτησάντων ἐγὼ παρεδόθην εἰς θάνατον, [11] ἵνα ὑποστρέψωσιν εἰς τὴν ἀλήθειαν καὶ μηκέτι ἁμαρτήσωσιν, [12] ἵνα τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ πνευματικὴν καὶ ἄφθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν κληρονομήσωσιν. [Mk 16,15:] ἀλλὰ πορευθέντες κτλ

Zu 1 ist nichts zu bemerken. In 2 würde ἀδικίας statt ἀνομίας vielleicht dem „iniquitatis“ des Hieronymus genauer entsprechen.



Nachbildung 7: Hs III, Bl 184 r: Mk 16,12 ἐξ αὐτῶν — ὀνόματί μου 16,17.

Er kann aber ohne weiteres ἀνομία durch „iniquitas“ wiedergegeben haben. Selbstverständlich ist bei einer so langen Anführung nicht daran zu denken, dass er sie aus dem Gedächtnis niederschrieb. Er hat diese Zeilen aus jener vor seinen Augen

liegenden griechischen Handschrift übersetzt und niedergeschrieben. — Bei ὑπὸ τὸν σατανᾶν sehen wir sofort, dass die vatikanische Handschrift des Hieronymus-Textes die richtige Lesart hat: „sub satana“, denn dieser Ausdruck bildet den einen Zielpunkt des Hieronymus, wie wir oben aus der Fortsetzung mit 1 Joh 5, 19 bemerkt haben.

Zu 3 ist manches zu sagen. Ohne die mögliche Relativbedeutung von ὃ zu benutzen schlagen zwei Gelehrte Änderungen vor. Nestle schrieb mir am 16. Februar und gab dem Satzteil die folgende Gestalt: ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν μὴ ἐῶντα ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων τὴν κτλ, indem er ὃ tilgte, ἐῶν und τά verband, und statt ἀκάθαρτα den Genitiv ἀκαθάρτων setzte. — Goodspeed, S. 226, erreichte ungefähr dasselbe mit einigen leisen Unterschieden. In gleicher Weise vereinigte er ἐῶν und τά. Statt aber ὃ zu tilgen verwandelte er es in τόν. Bei ihm wie bei Nestle entsteht dann die entsprechende griechische Form für die Worte bei Hieronymus: „qui non sinit“. — Ferner stützt sich Goodspeed auf „per immundos spiritus“ bei Hieronymus und schreibt deswegen den Genitiv ἀκαθάρτων. Um aber diesen Genitiv richtig attributiv zu stellen, fügt er davor τῶν ein. So liest er: ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν, τὸν μὴ ἐῶντα ὑπὸ τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων. — Dazwischen gehört eine Frage Harnacks, ob vielleicht statt τὰ ὑπό wir διά lesen sollten.

Mir scheint es nicht nötig an dem Ausdruck ὃ μὴ ἐῶν zu rütteln. Er gibt, wie er steht, einen guten Sinn und er deckt das „qui non sinit“ des Hieronymus. Ich halte ihn für um so wahrscheinlicher, weil ich meine, der Schreiber habe sich in dem Wortspiel, dem Gleichklang gefallen: ὁ αἰὼν . . . ὁ μὴ ἐῶν. Denn ε gleicht αι und ών und ῶν sind nicht merklich unterschieden. — Was ἀκάθαρτα angeht, so könnte man durch eine ausserordentliche Verrenkung der Gedanken τὰ ἀκάθαρτα als einen allgemeinen Ausdruck auffassen, der nicht besonders auf die Jünger ging. — Die Worte würden dann auf die Dinge und die Wesen zu deuten sein, die unter Satan und seinen Geistern jetzt bedrückt leiden, wie die ganze Schöpfung mit stöhnt, Röm 8, 22. Dabei würde auch der Gedanke mit in Betracht kommen, dass diese Wesen durch die Geister verunreinigt waren. Es ist wahr, dass Geister nicht ohne weiteres böse Geister sind, nur aber böse Geister werden mit der Unreinheit und mit Satan

verbunden sein. So viel gesagt, greife ich auf Sanders' Worte zurück, die ich oben, S. 19, erwähne. Diese Handschrift ist von einem sehr nachlässigen und unwissenden Schreiber hergestellt worden, und die ursprünglichen Worte mögen ganz anders gelautet haben. Hätten wir die Vorlage vor Augen, würden wir vermutlich sofort sehen, wie der Schreiber dazu kam, diese Worte gerade so zu verballhornisieren. Der allgemeine Sinn ist aber klar: Dieses unter Satan stehende Zeitalter kann das, was du erwartest, nicht leisten.

Die Worte unter 4 sind auch in der Handschrift sicher in irgend einer Weise verdorben: τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν. Man möchte statt ἀλήθειαν das Beiwort ἀληθινήν, oder statt δύναμιν den Dativ δυνάμει adverbialisch gefasst schreiben. Sanders fügt καὶ vor δύναμιν ein, doch möchte man die beiden Worte näher an einander rücken. Es könnte: die mächtige Wahrheit, oder: die wahre Kraft heissen. Für die Lesart der Handschrift und gegen den Text des Hieronymus: „veram dei apprehendi virtutem“: bringt Harnack den Umstand herbei, dass ἀλήθειαν wieder in 11 begegnet und dass τὴν ἀληθινὴν δύναμιν ein auffallender Ausdruck ist. Er meint aber selbst, dass δύναμιν im vorliegenden Text recht nachhinkt, und gibt zu, dass dann mit Sanders καὶ eingefügt werden muss. Mir erscheint es von vornherein rätlicher -θειαν in -θινήν zu verwandeln und einen völlig guten Schluss des Satzes zu gewinnen, als ein nicht vorhandenes καί beizubringen und trotzdem einen nicht halbeswegs erträglichen Satzschluss herzustellen. Wenn dann das Zeugnis des Hieronymus dazu kommt, halte ich dafür, dass wir unbedenklich ἀληθινήν schreiben dürfen. Zu 5 ist nichts zu bemerken.

Bei 6 erkennen wir den scharfen Spürsinn Harnacks des altgewohnten Textherstellers. Denn er sagt uns, das muss eine Randbemerkung sein, die ein Schreiber dann in den Text gebracht hat. Ganz gewiss hinken diese Worte scheinbar nach. Ganz gewiss sind sie beim ersten Blick völlig unnötig nach dem: ἀπελογοῦντο λέγοντες am Anfang. Es dürfte aber zweierlei zu ihren Gunsten gesagt werden. Einmal, dass Schriftsteller dieser Art, wenn wir von einem Schriftsteller reden sollten, dass Leute, die solche Erzählungen so zusammenschreiben, häufig in sehr umständlicher Wiederholung das „Sagen“ betonen. Es ist das „sagte er“, „sagte ich“, „hat er gesagt“ des erzählenden Volks-

manns heute. Sehen wir zum Beispiel, um zu einer weit höheren Stufe der Schriftstellerei zu greifen, wie Hippolyt seine Häretiker-Texte mit φησί spickt. Das ist das eine. Dann aber ist nicht zu übersehen, dass in dieser Erzählung 4 mit einem vollen Punkt, mit einem griechischen · zu schliessen ist. Das ist ein Schlager. Der Teufel lässt sie nicht Gottes wahre Kraft erfassen! Es ist dann nicht unbedingt nötig, dass 5 als von 1 abhängig betrachtet werde: [4]Das ist der Fall! [5]Deswegen offenbare du ... [6]sagten sie dem Christus. Es ist aber auch, indem wir zu 7 übergehen, zu bemerken, dass die Form von 7 wenn auch nicht mit dringender Notwendigkeit so doch mit einiger Wahrscheinlichkeit sich an die Form von 6 anzupassen scheint.

Zu 8 ist nichts zu bemerken. In 9 läge es Manchem nahe, statt ἄλλα δεινά zu lesen, das handschriftliche ἄλλα δινά in ἄλλα τινά zu verwandeln. Dagegen spricht die Bedeutungslosigkeit einer solchen Bemerkung, die sogar zu schwach für einen volksmässigen Erzähler sein würde. Noch wichtiger ist aber die Erwägung, dass das scharfe τ durchaus nicht leicht in das aspirirte δ übergehen würde, während graphisch T und Δ unmöglich zu verwechseln sind. Im Griechischen ist δ das weiche englische th in „this", als unterschieden von ϑ dem harten englischen th in „think". — Dafür schlägt Johannes Kunze in Greifswald vor, im Theologischen Literaturblatt, Leipzig 1908, 28. Febr., Sp. 11, ἄλλα δινά „in (τὰ) ἀληϑινά = das Wahrhaftige zu verbessern". Das allein scheint ihm dem Sinn und dem Zusammenhang zu entsprechen. Das Verwandeln von δ in ϑ böte nicht die geringste Schwierigkeit. Aber das η, das wie ι ausgesprochen gedacht werden muss, hätte wenig Neigung in α oder λα überzugehen. Ich kann auch nicht sagen, dass der Satz dadurch viel gewinnt. Es mag aber ursprünglich die Verbindung von 9 und 10 ganz anders klar gewesen. Heute ist sie dunkel.

In 10 hat die Handschrift: καὶ ὑπὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων παρεδόϑην. Statt ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων liest Sanders, dem Harnack beipflichtet, τῶν ἁμαρτησάντων ἐγώ. Sanders weist sehr ansprechend darauf, dass ἐγώ gerade zwölf Buchstaben zu zeitig angesetzt ist. Dann zieht er die Spalten des Sinaiticus oder א herbei, die etwa zwölf Buchstaben in einer Zeile haben, und vermutet, dass ἐγώ, über dem Schluss der Zeile geschrieben, aus Versehen beim Abschreiben in die obere statt in die untere

Zeile gerechnet und so abgeschrieben wurde. Auf die Anordnung der Worte komme ich später zurück. Ich nehme an, dass Sanders' Vorschlag der richtige ist. — Zu 11 und 12 ist nichts zu bemerken. — Der auf 12 folgende Anfang von Mark 16, 15 ist geändert um hier mit dem Schluss von 12 übereinzustimmen. Statt καὶ εἶπεν αὐτοῖς πορευθέντες, lesen wir einfach: ἀλλὰ πορευθέντες.

Dieser textkritischen Übersicht möchte ich eine Hypothese beifügen. Der Schreiber dieser Handschrift schrieb zwar schlecht, und dieser Umstand dürfte genügen, die verwirrte Beschaffenheit einiger Sätze zu erklären. Ich möchte aber die Frage aufwerfen, ob dieser Abschnitt nicht als Übersetzung aus einer anderen Sprache zu gelten hat. Man könnte wegen ägyptischer Herkunft der Handschrift auf die koptische Sprache kommen. Wenn andrerseits Harnack recht hat, diesen ganzen Abschnitt als hebräisch-palästinisch zu bezeichnen, so wäre an die aramäische oder syrische Sprache zu denken. Es wäre zu untersuchen, ob die schweren Stellen: ἀλήθειαν καταλαβέσθαι δύναμιν, — die wenig glatte Verbindung zwischen 8 und 9, — die noch schlimmere zwischen 9 und 10, — und das ὑπὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων, nicht auf eine solche Übersetzung zurückzuführen wären. Sanders' Vorschlag für ὑπὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων erklärt die Stellung von ἐγώ, nicht aber das ὧν. Die Worte sehen wie eine fehlerhafte Übersetzung aus, und dasselbe gilt für ἀλήθειαν ... δύναμιν.

Vollständigkeit.

Wenn der Text, der vorliegt, so zu lesen ist, haben wir zunächst zu fragen, ob er vollständig ist. Habe ich recht mit der Hypothese einer Übersetzung, könnte diese Frage darauf zurückgeführt werden, ob der Übersetzer den Urtext dieser Erzählung ganz oder nur im Auszug übersetzt hat. Harnack hält es für wahrscheinlich, dass der Text nur ein Auszug ist, weil 10 an 9 gar nicht genau anschliesst, und weil keine Antwort auf die Bitte um Offenbarung der Gerechtigkeit Christi erfolgt. Sonst ist nur zu sagen, dass das Ganze keinen abgerundeten Charakter hat. Das wäre nicht auffallend, wenn der Abschnitt sehr früh zu datiren wäre. Ich greife so viel vor, dass ich die Wahrscheinlichkeit eines späteren Datums ausspreche, und bemerke

dazu, dass zu einer späteren Zeit diese Erzählung leichter eine längere, umständlichere, konsequentere Form angenommen haben würde, als sie hier trägt. Hätte man danach an einen Auszug zu denken? Ob wir je das Ganze irgendwo entdecken? Unsere im Koptischen und im Syrischen gut beschlagenen Gelehrten möchten danach ausschauen. Wir werden diese Frage später berühren. Ich neige nicht dazu, an einen Auszug zu glauben, wenn ich auch zugebe, dass er möglich ist.

Im übrigen scheint die geahnte oder beobachtete Unvollständigkeit sich hauptsächlich auf den zweiten Teil des Abschnittes zu beziehen. Der erste Teil, die Worte der Jünger, scheint abgerundet zu sein. Ihnen liegt es nicht ob, viel zu reden. Ihr Teil ist, die Veranlassung zu dem Spruch Jesu zu geben. Sie kennzeichen die Richtung, die seine Worte nehmen werden, das Ziel dessen, was er sagt. Gerade darin zeigt, wie schon angedeutet, der zweite Teil seine Mängel, dass er ihrem Teil, dem ersten Teil, und seiner Aufforderung nicht entspricht.

Ich möchte aber auf eine andere Möglichkeit hinweisen, die nachher bei der Exegese zu behandeln sein wird, nämlich dass etwas Störendes in den Text eingefügt ist, und ihn verwirrt hat; vgl unten, S. 55.

Wortschatz.

Es ist interessant zu bemerken, dass das Wort ἐκεῖνος in den synoptischen Evangelien überhaupt nicht von den Jüngern gesagt wird. In dem unechten Schluss des Markus 16, 13 und 20, wird es dreimal bei ihnen angewendet. Bei Johannes im Evangelium, wird es so etwa ein halbes dutzendmal in der Mehrzahl und fünfmal in der Einzahl gebraucht. Unser Abschnitt hat es dreimal. Das mag als Zeichen einer späteren Zeit gelten. In den Synoptikern sind die ἐκεῖνοι die „Anderen". Euch ist es gegeben, Jenen nicht. — In ἀπολογοῦμαι haben wir vielleicht ein Wort der höheren Bildung zu sehen. Im Neuen Testament verwenden es nur Lukas, acht Mal, und Paulus, zweimal.

Die Worte ὁ αἰὼν οὗτος, mit ihren leise veränderten Formen wie ὁ νῦν αἰών, und ihrem Gegenstück ὁ αἰὼν ὁ μέλλων sind synoptisch und paulinisch im Neuen Testament, nebst einer Verwendung im Hebräerbrief. Sie stehen auf jüdischem Boden. — Ἐάω kommt im Neuen Testament höchstens etwa zehn bis

elf Mal bei Lukas, nebst je einem Male bei Paulus, im Matthäus, und in der Offenbarung vor. — Πνεῦμα ἀκάθαρτον kommt im Neuen Testament etwa dreiundzwanzig Mal vor, wovon elf Mal bei Markus. Daher passt der Ausdruck besonders gut bei einem Zusatz zum Markus. — Wir finden ἀληθινός attributiv oder prädikativ gebraucht im Neuen Testament besonders bei Johannes und in der Offenbarung. Das, was wahr ist, mag φῶς, προσκυνηταί, λόγος, ἄρτος, κρίσις, ἄμπελος, μαρτυρία, σκηνή (im Hebräerbrief), καρδία, ὁδοί, oder sogar Gott selbst sein. Die Wendung ἀληθινὴ δύναμις ist, meint Harnack, recht auffallend. Ich kann sie aber nicht für unmöglich halten. — Etwa neunmal im Neuen Testament steht καταλαμβάνω in diesem Sinne, einmal bei Mk 9, 18. Man möchte zuerst an Joh 1, 5 denken. Bei diesem Wort möchte man so weit gehen und statt δύναμιν gleich δικαιοσύνην schreiben. Denn das würde vortrefflich mit 5 übereinstimmen. Paulus sagt, Röm 9, 30, ἔθνη ... κατέλαβεν δικαιοσύνην.

Die Kraft Gottes, sagt Jesus, Matt 22, 29, Mk 12, 24, kennen die Sadduzäer nicht: μὴ εἰδότες ... τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. Bei Lukas benutzt Jesus den Ausdruck anders, Lk 22, 69, καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ. In der Apostelgeschichte 8, 10 dagegen haben wir den Ausdruck in völlig korrekter Weise bei Simon dem Magier angewendet, wo die Leute von ihm, dem Wundertäter, sagen; οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένr μεγάλη. Den Anspruch machte Simon für die Kraft, in der er schaffte. Für Paulus ist das Evangelium eine δύναμις θεοῦ Röm 1, 16, 1 Kor 1, 18. 24, dann weist er aber im 20. Vers von Röm 1 auf Gottes ἀΐδιος δύναμις. Das ist genug. Der Ausdruck ist geläufig im Neuem Testament. — Διὰ τοῦτο, ein alltäglicher Ausdruck, begegnet im Neuen Testament nicht selten, im Markusevangelium dreimal.

Ἀποκαλύπτω wird im Neuen Testament etwa sechundzwanzigmal benutzt, wovon alle bis auf achtmal passivisch sind. Zu vergleichen wäre etwa Matt 11, 27, Lk 10, 22. Imperativisch begegnet es nicht. — Δικαιοσύνη θεοῦ finden wir häufig im Neuen Testament, weder aber in den Evangelien noch in der Apostelgeschichte, sondern namentlich bei Paulus, nebst einmal bei Jakobus und einmal im zweiten Petrusbrief. Doch haben wir nie ein δικαιοσύνη ἰησοῦ.

Προσλέγω kommt weder im Neuen Testament noch bei den

frühesten kirchlichen Schriftstellern vor, ist aber ein altes Wort. — Πληρόω wird von der Erfüllung der Zeit gesagt, Mk 1, 15: ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, Joh 7, 8 beim Aufgang zum Fest: ὅτι ὁ ἐμὸς καιρὸς οὔπω πεπλήρωται, und Apg 7, 23 von Mose: ὡς δὲ ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσερακονταέτης χρόνος.

Ὅρος begegnet nicht im Neuen Testament. — Mit ἡ ἐξουσία τοῦ σατανᾶ wäre Lk 22, 53 und Kol 1, 13 ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους, namentlich Apg 26, 18, wo wir in der Rede Jesu an Paulus lesen: τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν. Ferner ist Eph 2, 2 beizubringen: κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. — Auf ἐγγίζω als ein häufig vorkommendes neutestamentliches Wort brauchen wir nicht genauer hinzuweisen. — Δεινός kommt nicht im Neuen Testament vor. — Das Partizip des Aorist ἁμαρτήσας, ein Partizip dieses Zeitworts, kommt in den Evangelien nicht vor. Das Partizip des Präsens kommt sonst siebenmal im Neuen Testament vor, des Aorist viermal. Goodspeed bemerkt, dass das Hauptwort ἁμαρτωλός dem Partizip vorgezogen ist. Es kommt in den Evangelien mehr als dreissigmal vor.

Παραδίδωμι begegnet häufig. Παρεδόθην εἰς θάνατον dürfen wir mit Lk 24, 20 vergleichen, wo die nach Emmaus wandelnden erzählen: παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου. Παραδίδωμι mit εἰς finden wir an vielen Stellen, nennen wir den schönen Vers 2 Kor 4, 11: ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ ἰησοῦν.

Ὑποστρέφω wird, wenn ich recht sehe, im Neuen Testament bis auf zweimal, Apg 13, 34 und 2 Pet 2, 21, im eigentlichsten äusseren Sinn gebraucht. Nie wird es darin für „bereuen“ oder „sich bekehren“ angewendet. — Μηκέτι ἁμαρτήσωσιν erinnert an das Wort Jesu an den bei Bethesda Geheilten: μηκέτι ἁμάρτανε. Ähnlich lautet der Schlusspruch an die Ehebrecherin, Joh 8, 11: καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.

Die Verbindung πνευματικὴ δόξα ist nicht neutestamentlich, ebensowenig ἄφθαρτος δόξα. Diesem letzteren Ausdruck nähert sich der Satz Röm 1, 23: τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ. Andererseits finden wir Röm 2, 7: τοῖς ... τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν.

Dieser Abschnitt verrät in seinem Wortschatz, dass der Verfasser die Bekleidung seiner Gedanken aus dem Neuen Testa-

ment schöpfte, dass heisst, dass unser Neues Testament seine heilige Schrift war. Dieser Schluss wird nicht im geringsten durch die Verwendung von προσλέγω, ὅρος, und δεινά entkräftet. Keines der drei Worte deutet auf eine andere Schrift. Es ist nur, dass die damaligen Christen sich nicht verpflichtet hatten, nur neutestamentliche Ausdrücke zu gebrauchen.

Übersetzung.

1 „Und jene entschuldigten sich, indem sie sagten: 2 Dieses Zeitalter der Gesetzlosigkeit und des Unglaubens ist unter Satan, 3 der nicht gestattet, dass die durch die Geister verunreinigten Dinge — will sagen Wesen — 4 die wahre Macht Gottes ergreifen. 5 Deswegen offenbare du jetzt deine Gerechtigkeit, 6 sagten jene Christo.

7 Und Christus sagte zu jenen: 8 Die Grenze der Jahre der Macht Satans ist erfüllt. 9 Doch nahen andere Schrecklichkeiten. 10 Und für die, die sündigten, wurde ich dem Tode hingegeben, 11 damit sie zur Wahrheit wiederkehren und nicht mehr sündigen, 12 damit sie die geistige und unverwesliche Herrlichkeit der Gerechtigkeit, die im Himmel ist, ererben.

Markus 16, 15: Sondern gehet hin ..."

Sollten wir Goodspeed (und Nestle) zu 2—4 folgen, müssten wir dort übersetzen: „ist unter Satan, 3 der durch die unreinen Geister [uns] nicht Macht gestattet, 4 die Wahrheit Gottes zu begreifen". Für δύναμις mit dem Infinitiv weist Goodspeed auf 2 Esdras 10, 13: οὐκ ἔστιν δύναμις στῆναι ἔξω.

In 1 und 7 habe ich ἐκεῖνοι durch das harte „jene" wiedergegeben; „sie" und „ihnen" würden dem Sinn genügen. — Statt „entschuldigten" in 1 könnte man: verteidigten: setzen. Ich habe „entschuldigten" geschrieben, weil man eigentlich nur eine erlaubte Handlungsweise „verteidigen" darf, während man eine verbotene zu „entschuldigen" bestrebt sein wird. — In 2 heisst „unter Satan" unter der Gewalt Satans. — Sollten wir Sanders' Lesart für 4 annehmen, hiesse es: „die Wahrheit Gottes und seine Macht begreifen". — Am Ende von 4 könnte man statt „ergreifen", „erfassen" oder auch wie Sanders: „begreifen" übersetzen.

Inhalt.

Dieser Abschnitt zerfällt in die zwei Teile, in die Rede der Jünger, die in der Tat eine Gegenrede ist, — und in die Antwort Christi. Wenn ich einen kleinen Abschnitt genau ansehen will, zerlege ich ihn gern schematisch, um ganz sicher zu sein, dass kein Wort und so weit wie möglich kein Gedanke mir entgangen ist. Es ist dies eine sehr äusserliche und, für geistreiche Menschen, geistlose Weise zu verfahren.

Doch gebe ich die zerpflückte Aufstellung hier wieder, denn es kann irgend ein Leser ebenso pedantisch wie ich sein. Andere können die Zeilen leicht überspringen.

I. Rede der Jünger: 1—6.

Einleitung: Zweck der Rede: Entschuldigung = 1: κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντο λέγοντες

A. Ihr Handeln eine Folge ihrer Zugehörigkeit zum Zeitalter = 2

Das Zeitalter: ὁ αἰὼν οὗτος: ist

a. gesetzlos: τῆς ἀνομίας }: attributivische Genetive
b. ungläubig: τῆς ἀπιστίας }

c. unter der Gewalt Satans: ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν: prädikativisch.

B. Tätigkeit Satans, die sie beeinträchtigt = 3. 4 eine Ausführung von 2

a. Seine Tätigkeit ist ein Hindern: ὁ μὴ ἐῶν

b. die von seiner Tätigkeit getroffenen Personen: sie, die sie von den Geistern verunreinigt sind: τὰ ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα

[bei der anderen Lesart heisst **b**: die Werkzeuge Satans: ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων]

c. Zweck seiner hindernden Tätigkeit = 4

α. Bezug seiner Tätigkeit auf Gottes wahre Macht: τὴν ἀληθινὴν θεοῦ δύναμιν

[bei anderer Lesart: auf Gottes Wahrheit und Macht: τὴν ἀλήθειαν θεοῦ (καὶ) δύναμιν]

[bei anderer Lesart: auf Gottes Wahrheit: τὴν ἀλήθειαν θεοῦ]

β. Satan lässt sie diese Macht nicht erfassen: καταλαβέσθαι
[bei anderer Lesart: erlaubt ihnen nicht die Macht, um die Wahrheit zu erfassen].

C. Auf Grund von 1—4 angeknüpfte Bitte = 5. 6
a. Grund für die Bitte, die geschilderte Tätigkeit Satans: διὰ τοῦτο: da Satan so gehandelt hat, handle du.
b. Bitte: Offenbare: ἀποκάλυψον
c. Gegenstand der Offenbarung: deine Gerechtigkeit σοῦ τὴν δικαιοσύνην
d. Zeit der erbetenen Offenbarung: sofort, jetzt: ἤδη
e. so sprachen sie = 6

II. Die Antwort Christi: 7—12.
Einleitung: Er antwortet = 7

A. Aussage zu ihren Gunsten über Satan = 8
a. ein ihnen erwünschter Abschluss findet statt: πεπλήρωται
b. Gegenstand des Abschliessens:
α. die Grenze, wo abgeschlossen werden muss: ὁ ὅρος
β. die Jahre, worin Satan gewaltet hat: τῶν ἐτῶν
γ. die Macht Satans: τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ.
Daher haben sie fernerhin weder Satan zu fürchten, noch sich auf ihn als Entschuldigungsgrund zu beziehen.

B. Allgemeine Voraussage, die weniger zu ihren Gunsten klingt = 9
a. adversative Richtung: ἀλλά: es ist doch nicht Alles so gut, wie sie aus dem Vorhergehenden hätten schliessen können
b. Aussage: es ist etwas im Aufzug: ἐγγίζει
c. das Herannahende: anderes Schreckliches: ἄλλα δεινά

C. Ein tröstender Gedanke zur Lösung der durch **B** erregten Besorgnis: seine Bedeutung für sie: sein Leiden und dessen Zweck = 10—12
a. wem sein Leiden gilt: ὑπὲρ τῶν ἁμαρτησάντων: für die von den Geistern Verunreinigten und zur Sünde Verführten } : 10
b. die Art seines Leidens: dem Tode übergeben: ἐγὼ παρεδόθην εἰς θάνατον } : 10
c. dreifacher Zweck seines Todes: 11. 12

α. damit sie zur Wahrheit zurückkehren: ἵνα ὑποστρέψωσιν εἰς τὴν ἀλήθειαν β. damit sie nicht mehr sündigen: καὶ μηκέτι ἁμαρτήσωσιν	: 11 ihre Rückkehr aus dem Bösen
γ. damit sie eine Erbschaft antreten: 12	
(α) diese Erbschaft ist himmlisch: ἐν τῷ οὐρανῷ (β) sie knüpft an die Gerechtigkeit: τῆς δικαιοσύνης: dies antwortet in stiller Weise auf I. C oder 5 (γ) sie ist eine geistige, immerwährende Herrlichkeit	ihre Heimkehr in ihr Erbgut.

Aus dieser schematischen Aufstellung sieht man, wie stark die gegensätzliche Parallelisirung der Wahrheit, in II. c oder 11, für die Lesart der Handschrift ἀλήθειαν in 4 spricht. Trotzdem habe ich mich wegen Hieronymus noch für die Lesart ἀληθινὴν entschieden.

Auslegung.

In dem gewöhnlichen, unechten, wahrscheinlich aus einer Schrift des Aristion entnommenen Schluss des Markusevangeliums, rügt Jesus im vierzehnten Vers den Unglauben und die Hartherzigkeit der elf Jünger: „Nachher erschien er den Elf, als sie bei Tisch lagen, und er schalt ihren Unglauben und ihre Herzenhärtigkeit, dass sie jenen nicht glaubten, die ihn auferstanden gesehen hatten". Sofort danach spricht er im fünfzehnten und sechzehnten Vers den Befehl aus, die Frohbotschaft zu verkünden, und zwar der ganzen Schöpfung, die Glaubenden zu taufen, die Ungläubigen zu verurteilen. Zwischen diese Verse schiebt sich nun unser Abschnitt ein.

I. Die Rede der Jünger: 1—6.

Zu 1: Hat Jesus ihren Unglauben getadelt, so lassen sie das doch nicht auf sich sitzen, nicht mehr als Adam im Paradies und gerade nicht mehr als Eva. Denn wie Eva wälzen sie ihre Sünden auf Satan. Wir lesen: Und sie entschuldigten sich und

sagten oder, indem sie sagten. Eigentlich erwartet man nicht, dass getadelte Jünger sich verteidigen, sich entschuldigen. Es kommt bisweilen eine Entschuldigung vorher, wie bei den Pfunden in Matt 25, 24. 25, wo der mit dem einen Pfund betrauten spricht. Für gewöhnlich nimmt der gerügte Diener, der getadelte Schüler seine Zurechtweisung ruhig, still, ergeben hin. Nach unserem Abschnitt murren nicht die Jünger eine Rechtfertigung unter sich. Sie reden offen zu Jesus in 1: κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντο. Es ist daran zu erinnern, dass die Verwendung von ἐκεῖνοι für die Jünger nicht in den synoptischen Evangelien, dafür aber dreimal in dem unechten Markusschluss begegnet. Für die synoptischen Evangelien sind ἐκεῖνοι grösstenteils die Gegner, „jene“ die draussen sind, die ihrem Wesen nach anders geartet sind.

Das Wort ἀπελογοῦντο erinnert uns an die Apologien der frühen Christen, Justins des Märtyrers, des Aristides, und des Athenagoras. Diese aber verteidigten eine gerechte, eine göttliche Sache. Sie traten im Namen Gottes auf. Die elf Jünger können ihren Unglauben nicht verteidigen. Sie wissen, dass er unrichtig ist. Sie können ihn nur zu entschuldigen suchen. Wenn wir fein unterscheiden wollen, müssen wir sagen: Die Apologeten verteidigten das Christentum, verteidigten das gute Recht der Christen, das zu tun und glauben, was sie taten und glaubten. Die Elf aber dürfen ihren Unglauben nicht verteidigen. Sie erkennen an, dass ihre Handlung an und für sich strafbar ist. Sie wagen nur sich selbst, nicht ihre Tat, zu entschuldigen.

Zu 2: Ihre Entschuldigung ist eine sehr gründliche, schlägt gleich in die Tiefe. Sie sind entschuldbar, weil sie ein Stück ihres Zeitalters sind. Es kann kein Mensch aus seiner Haut fahren, ebensowenig aber aus seiner Zeit. Er hat sich selbst nicht erzeugt, er ist es nicht, der ihn an das Licht gebracht hat. Was seine Zeit, sein Zeitalter ist, das muss er über sich ergehen lassen. Er ist einmal da und ist ein Teil davon. Der Ausdruck ὁ αἰὼν οὗτος, wie ὁ νῦν αἰών, geht auf das hebräische עוֹלָם הַזֶּה zurück, mit dem Gegenstück ὁ αἰὼν ὁ μέλλων oder ὁ αἰὼν ἐκεῖνος oder ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος, hebräisch עוֹלָם הַבָּא. Im Neuen Testament beschränkt sich die Verwendung dieser Ausdrücke auf die Synoptiker und Paulus, abgesehen von einem einzigen Vers im Hebräerbrief 6, 5.

Auf die völlig unsichere und schwankende Trennung der

zwei Zeiten oder Zeitalter dürfen wir hier nicht eingehen. Sie wird unsere Gedanken wieder bei 8 beschäftigen. Hier ist nur zu bemerken, dass für sie das zukünftige Zeitalter: ὁ αἰὼν ὁ μέλλων noch nicht eingetreten ist. Hat dieses „Zeitalter" hie und da eine fast farblose nur zeitliche Bedeutung, so ist es grösstenteils ein Hort des Bösen, des Ungöttlichen, des Gegengöttlichen. Ein solcher Charakter wird ihm dann hier zugeschrieben. Zuerst wird es durch die zwei Genitive näher beschrieben. Diese Genitive können aus manchem Gesichtswinkel betrachtet werden. Wir könnten sie als Genitive der Quelle: ein Zeitalter, das aus der Ungesetzlichkeit und dem Unglauben hervorgeht: oder Genitive der Apposition: ein Zeitalter, das Ungesetzlichkeit und Unglauben ist: oder Genitive des Objektes: ein Zeitalter, das auf Ungesetzlichkeit und Unglauben zielt. Es bleibt aber bei dem einen attributivischen Gedanken: dieses Zeitalter ist ungesetzlich, gesetzlos und ungläubig.

Unter ἀνομία haben wir gar nicht auf das mosaische Gesetz zurückzugehen, so sehr auch Gesetzlosigkeit für die Juden und deswegen für die Christen von dem Standpunkt jenes Gesetzes aus orientirt war. Gesetzlosigkeit war nicht nur ein heidnischer Zustand — vgl. Röm 2, 12; 1 Kor 9, 21 —, der Zustand eines Menschen, der von Hause aus das mosaische Gesetz weder kannte noch achtete. Denn auch der geborene Jude konnte sich auch ausserhalb des Gesetzes und gegen das Gesetz stellen. Er erreichte dadurch die Gesetzlosigkeit, wie 1 Joh 3, 4 uns sagt: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Satan selbst ist der grosse ἄνομος. — Die ἀπιστία — das Wort kommt etwa elfmal im Neuen Testament vor, die Sache selbst viel häufiger — läuft durch die ganze Tonleiter der Schattirungen, die in πίστις vorkommen, vom einfachstem Glauben und Unglauben des getanen Spruchs bis zur Leistung und Genuss oder Weigerung und Entbehrung des persönlichsten Zutrauens und Vertrauens auf Liebe und Schutz. Hier sind die beiden Ausdrücke in einem gesteigerten Sinn aufzufassen. Dieses Zeitalter vertritt die wildeste Gesetzlosigkeit und damit den frechsten Unglauben. Wie in Jesais 57, 4: ὑμεῖς ἐστε τέκνα ἀπωλείας, σπέρμα ἄνομον.

Doch werden jene beiden mehr attributivische Merkmale des Zeitalters durch die prädikativische Beschreibung, die den Satz

beherrscht, übertroffen. Dieses Zeitalter der Gesetzlosigkeit und des Unglaubens ist unter dem Satan. Die Preposition ὑπό mit dem Akkusativ hat hier keine Spur von dem Nebensächlichen, bedeutet nicht im mindesten nur eine Neigung, eine Richtung gegen Satan zu. Der Sinn ist eben so krass und voll, wie wenn es ὑπὸ τοῦ σατανᾶ hiesse.

Das Wort σατανᾶς erweckt die Erinnerung an manche neutestamentliche Stelle, die für uns diesen Satz beleuchtet, die andererseits für den Verfasser des Satzes mit, den Hintergrund seines Gedankens bilden half. Das ὕπαγε σατανᾶ der Versuchung, Matth 4,10, klingt wieder sonderbar durch, wo Jesus dem irdisch gesinnten Petrus das Wort ins Gesicht schleudert: ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ· „Du bist mir ein Ärgernis, weil du nicht, was Gottes ist, sondern was der Menschen ist, ins Auge fassest“, Matth 16,23, Mk 8,33. Satan betätigt sich bald hier bald dort. Er reisst das eingesäte Wort aus den Herzen, Mk 14,15. Er ging in das Herz des Judas Ischariot ein, Luk 22, 3, Joh 13, 27. Er suchte, möchte man in einer Verwirrung der Bilder sagen, den Petrus aus der Gemeinschaft des Heilandes „herauszusieben“, Luk 22,31. Er hinderte Paulus daran, die Thessaloniker zu besuchen, 1 Thess 2,18. Auf ἀνομία zu beziehen ist ὁ ἄνομος in 2 Thess 2, 8. 9, dessen Gegenwart κατ’ ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ist. Da haben wir die Gewalt des Satans. Der Sinn unseres Satzes 2 ist, dass dieses Zeitalter in der „Gewalt“, unter dem mächtigen, unwiderstehlichen Einfluss Satans ist, das ist ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν. Schliesslich ist auf Röm 16,20 hinzuweisen, wo Paulus das Zermalmen Satans unter den Füssen der Christen in Aussicht stellt. So weit zu 2.

Zu 3: Gleich zu Anfang von 3 entsteht die Frage, die wir in den textkritischen Bemerkungen berührt haben. Das ὅ, das bei Homer und in der alten Sprache ὅς ersetzen kann, ist natürlich hier nicht zu erwarten. Nestle tilgt es. Goodspeed verwandelt es in τόν. Aber es steht einmal da. Ist es eine bewusste oder unbewusste Anlehnung des Schriftstellers an Altes oder eine Neigung zum Ionischen, oder ein Schreibfehler, so ist der Sinn, und darauf kommt es zuletzt und hauptsächlich an: „der“. Dasselbe gilt für die drei Worte zusammen, ob wir ὁ μὴ ἐῶν oder μὴ ἐῶντα oder τὸν μὴ ἐῶντα zu lesen haben, der Sinn ist: „der nicht gestattet“.

Bei den folgenden fünf Worten, wenn wir τά für den Augen-

blick mitzählen, entsteht eine völlig andere Auffassung, wird ein ganz anderer Sinn möglich, falls wir nach den Vorschlägen von Nestle und Goodspeed den Artikel in das Suffixum des Partizips verschwinden lassen und ἐῶντα lesen. Dann verbleiben von den fünf Worten nur vier: ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα. Im genauen Verfolge dieser Lesart bliebe der Sinn: Dinge von den Geistern verunreinigt. Nehmen wir aber den Genitiv ἀκαθάρτων an, so haben wir in diesen vier Worten nicht zwei Arten von Wesen: Geister und Menschen, sondern nur eine Art: unreine Geister, die üblichen, die so häufig begegnen. Diese πνεύματα ἀκάθαρτα scheinen zuerst unwidersprechlich wirklich jene unreine Dämonen der Evangelien zu sein.

Doch ist die Präposition ὑπό für das persönliche Werkzeug nicht so recht passend. Man würde διά erwarten, was Harnack uns für τὰ ὑπό vorgeschlagen hat. Nun ist es zwar der neutestamentliche biblische Gebrauch, πνεύματα nicht so sehr für menschliche Wesen, ob auf Erden lebend oder ob in Hades oder im Himmel, sondern für übermenschliche, ob göttliche ob teuflische Wesen zu verwenden. Doch ist die Möglichkeit der Verwendung für Menschen nicht schlechthin ausgeschlossen. Fassen wir den Ausdruck so auf, haben wir nicht nötig ein fehlendes „uns“ einzuschieben. Der Teufel gestattet nicht, dass die von ihm verunreinigten Menschen etwas tun, er lässt nicht zu, dass ein Gewisses von ihnen geleistet wird. Mit diesem im Sinne gehen wir zu 4 über.

Zu 4: Nach der Lesart, die ich oben im Text annehme, haben wir hier zwei Auffassungen zur Verfügung, je nachdem wir in καταλαβέσθαι ein Medium oder ein Passivum sehen wollen. Diese zwei Auffassungen knüpfen an das Vorhergehende aufs engste an und richten sich nach der Bedeutung, die dem Worte ἀκάθαρτα oder ἀκαθάρτων beigelegt wird, oder auch nach der Einfügung oder Weglassung von einem „uns“ oder „den Menschen“. Bleibt ἀκάθαρτα als Menschen, oder fügt man „uns“ oder „den Menschen“ in 3 ein, denen etwas verwehrt wird, so haben wir in 4 ein Medium und es heisst: nicht gestattet uns oder den von den Geistern verunreinigten Menschen, die wahrhaftige Macht Gottes zu erfassen, zu begreifen. Nehmen wir aber an, dass ἀκαθάρτων, nicht ἀκάθαρτα, das richtige Wort ist, können wir den Satz umdrehen und die πνεύματα als die von

Satan verunreinigten Menschen ansehen. Dann lassen wir καταλαβέσθαι ein Passivum sein. So heisst es: nicht gestattet, dass die wahre Macht Gottes durch die unreinen Geister erfasst werde. Für mich, bleibe ich bei der härteren Lesart und der weniger möglichen Übersetzung.

Der Sinn des Ganzen ist: Du hast nicht Recht, wenn du uns wegen jener Gesetzlosigkeit und jenes Unglaubens hart anfährst. Denn wir können nichts dafür. Wir sind Kinder unserer Zeit, und die ist gesetzlos und glaubenslos, weil Satan nicht erlaubt, dass die von den Geistern Verunreinigten die wahre Macht Gottes erfassen. Hier ist es, wie schon bemerkt, dass man statt δύναμιν das Wort δικαιοσύνην hätte erwarten können: die wahre Gerechtigkeit Gottes zu erfassen. Was die Gesetzlosen und Glaubenslosen zuerst brauchten, war Gerechtigkeit oder Rechtfertigung, nicht Macht. Der Gedanke, dass sie Macht brauchten, um die Gerechtigkeit zu erfassen, der bei Goodspeeds Lesart zum Ausdruck kommt, ist weniger direkt. Andererseits aber war es gerade Macht, die sie nötig hatten, um sie zu befähigen, dem sie bezwingenden Satan zu trotzen.

Die anderen Lesarten ergeben für diesen Satz zweierlei Abweichung. Lesen wir mit Sanders ἀλήθειαν und nach καταλαβέσθαι ein καί, so ist das, was Satan ihnen zu ergreifen verbietet, zuerst das Innerliche, das Begriffsmässige „die Wahrheit". Diese Wahrheit Gottes könnte in dem weitesten Umfang aufgefasst werden, als Inbegriff von allem, was ein Mensch wissen könnte über Gott, über die Menschheit, und über die Beziehungen der beiden. Doch ist die Seite, die Fazette der Wahrheit, die hier mehr zur Geltung kommt, die, die sich auf die Rechtfertigung der Menschen bezieht. Darauf folgt dann als nachschleppender Gedanke, die Macht Gottes. Diese schwache Beibringung der Macht gefällt mir nicht.

Dafür lässt Goodspeed das καί von Sanders weg und setzt δύναμιν als Gegenstand der satanischen Hinderung: der uns die Macht nicht gestattet Gottes Wahrheit anzunehmen. Das Gestatten oder das Verhindern verbinde ich lieber unmittelbar mit dem Infinitiv. Statt Wahrheit und Macht, die ich als eine Art Hendiadys ansehe, zöge ich „mächtige Wahrheit" oder „wahre Macht" vor, und deswegen ist mir die Lesart des Hieronymus so durchaus annehmbar.

Das Zeitwort καταλαμβάνω, das im Neuen Testament etwa ein dutzend Mal vorkommt, die Hälfte äusserlich, die Hälfte innerlich gerichtet, mag hier so oder so genommen werden. Eine Wahrheit zu erfassen, zu ergreifen, ist eine Wahrheit so weit zu verstehen, zu begreifen. Wenn in Joh 1,5 die Finsternis das Wort nicht aufnimmt, heisst es καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ (τὸ φῶς) οὐ κατέλαβεν. Die Richtung ist anders, als Jesus Joh 12,35 sagt: „Wandelt, wie ihr das Licht habt, damit Finsternis euch nicht ergreife", περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ.

Zu 5: Diese Worte schliessen den ersten Teil dieses neuen Abschnittes ab. Sie treten heraus aus dem Rahmen der vorhergehenden 1—4. Dort fanden wir Entschuldigung, hier finden wir eine Bitte, eine Forderung, eine Aufforderung. Sie schliessen sich aber richtig an 1—4 an. Die Bitte ist eine naturgemässe Folge der dargetanen Entschuldigung: Wir sind entschuldbar, denn das ist unsere Lage. Da das unsere Lage ist, trete du für uns ein.

Deswegen, διὰ τοῦτο, angesichts Alles, was wir vorgetragen haben, unter Berücksichtigung dieser Handlungsweise des Satan, wenden wir uns an dich. Der Ausdruck διὰ τοῦτο begegnet nur dreimal bei Markus und viermal bei Lukas, aber elfmal bei Matthäus und fünfzehnmal bei Johannes.

Sie bitten ihn um eine Offenbarung. Das war eine offenbarungssüchtige Zeit. Die Juden im allgemeinen und die Christen ins besondere litten unter allerlei Druck und ersehnten eine glücklichere, bald offenbar zu werdende Zukunft. Sie suchten den Schleier vom Gesicht der kommenden Tage wegzureissen. Diese Bitte ist eine zeitgemässe. „Offenbare deine Gerechtigkeit jetzt." Hier ist nicht mehr ein Tentatives, ein Zweifelndes, wie bei den Juden Joh 2,18: „Welches Zeichen zeigst du uns, dass du dieses tust": τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; oder bei Philippus Joh 14,8: „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns": κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν. Für den Verfasser dieser Worte ist jene Zeit längst vorbei. Ihm ist alles sicher: Christus und Christi Macht und Christi Gerechtigkeit.

Das Wort Gerechtigkeit lässt sich sofort dem ersten Attribut des Zeitalters entgegenstellen, wie in 2 Kor 6, 14: „Denn welche Verbindung haben Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit? oder welche Gemeinschaft hat Licht mit Finsternis?" τί γὰρ μετοχὴ

δικαιοσύνης καὶ ἀνομίας; ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; Trotzdem hätte man hier eher die Bitte erwartet, Jesus möchte seine Macht, seine δύναμις, als seine δικαιοσύνη, seine Gerechtigkeit offenbaren. Satan erlaubt nicht. Satan bezwingt. Satan übt Macht aus. Dem gegenüber schiene Macht, Gegenmacht am Platze. Da wir aber das Wort δικαιοσύνη nicht mit dem Worte δύναμιν in 4 vertauschen können, können wir uns mit dem Gedanken beruhigen, dass es schliesslich auf eins herauskommt, ob die Macht Christi den Satan zerschlägt, oder ob die Gerechtigkeit die Gesetzlosigkeit und den Unglauben überwältigt. Beides ist ein Überwinden der Gewalt Satans. Der Begriff der δικαιοσύνη ist besonders ein „hebräisch-palästinischer“, sagen wir lieber „jüdischer“, und deswegen urchristlicher an צְדָקָה anknüpfender Begriff. Das mosaische Gesetz hatte das Ziel, die Gerechtigkeit zu bringen. Das war, irdisch gesagt, die mosaische Gerechtigkeit, die Gestalt der Gerechtigkeit, die Moses vorschlug oder zum Vortrag brachte.

Hier könnte man, wenn die eben betonte Sicherheit fehlte, an eine Parallele zu der Frage Apg 1,6 denken: „Herr, ob du zu dieser Zeit das Reich dem Israel wiederaufrichtend zurückerstatten wirst?“ κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τοῦτο ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ ἰσραήλ; Der Verfasser unseres Abschnittes hat die Sache nicht mehr von der Seite des jüdischen Gottesreiches aus betrachtet. Er denkt an Gerechtigkeit in einem weniger irdischen, mehr eschatologischen, jenseitigen Sinn. Er weiss nunmehr von Paulus und von dem im Neuen Testament niedergelegten Evangelium Gottes. Er fasst das Evangelium gewiss im Sinne Pauli. Röm 1,17, auf: „Denn Gottesgerechtigkeit ist darin offenbart“: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται. Indem er dann die Jünger so reden lässt, denkt er nicht an die Juden und ihre, auch nicht an Mose und seine Gerechtigkeit. Es ist möglich, dass er sich keine bestimmte Vorstellung davon machte, wie diese Gerechtigkeit beschaffen werden sollte. Wahrscheinlich hat er das Gericht, den jüngsten Tag, ins Auge gefasst. Die Gerechtigkeit Christi heisst vielleicht dann für ihn der Gerichtstag Christi: Komme du sofort. Richte du die Lebendigen und die Toten. Richte und vernichte du den Führer und Aufmunterer der Bösen, den Unterdrücker und Verunreiniger der armseligen Kinder dieses Zeitalters.

„Deine“ Gerechtigkeit hat hier einen selbständigeren Sinn als es bei Mose hätte haben können. Moses war der Knecht, Christus ist der Sohn. Moses war der Führer in der Wüste, Christus wird der Richter auf dem Thron sein. Die Zeit, ἤδη, sofort, jetzt, gestattet kein Zögern: Wir haben die lange Bedrückung satt. Wie lange Herr, wie lange? Offenbare deine Gerechtigkeit jetzt. Der Zweck der Offenbarung ist ein zwiefacher. Einmal ist Satans Macht zu vernichten, seine Tätigkeit zu unterdrücken. Zweitens sind sie, die Jünger, zu entsündigen, aus der Herrschaft der Sünde zu befreien, und zur Wahrheit zurückzuführen.

Zu 6: „Jene sprachen zu Christus.“ Sie reden nicht zu Jesus dem Propheten aus Nazaret und Galiläa. Sie wenden sich an den mächtigen von Gott ausgewiesenen Gesalbten.

II. Die Antwort Christi: 7—12.

So weit, bis 6, erstreckte sich die Mitteilung des Hieronymus. Die Veranlassung zum Ausspruch Christi erzählte er. Die Worte Christi führte er nicht an. Sie passten nicht in den Rahmen seiner Erörterung mit dem Pelagianer.

Zu 7: „Und Christus sprach zu jenen“: καὶ ὁ χριστὸς ἐκείνοις προσέλεγεν. Der Anschluss der Antwort an die Frage in dieser einleitenden Formel ist ein enger. Jene sprachen: ἔλεγον und er erwiderte, sprach gegen sie zu: προσέλεγεν. Zum dritten Male haben wir das Wort ἐκεῖνοι für die Jünger, statt für die Juden und die Heiden, die Jesu feindlich oder gleichgültig gegenüberstanden. Dass das Wort προσλέγω nicht im Neuen Testament vorkommt, ist von einiger Bedeutung. Es ist ein vollständig gutes, altes Wort, und hätte im Neuen Testament ebenso leicht vorkommen wie hier durch ἀπεκρίθη ersetzt werden können. Doch scheint es, so weit unsere Belege bis jetzt reichen, für das Anreden hauptsächlich in späterer Zeit verwendet worden zu sein. Vielleicht bringt uns Deissmann neue Belege für das Wort aus den Papyri.

Zu 8: Das erste, das Christus sagt, zielt auf den Satan, antwortet in einer Weise auf ihre klagende Entschuldigung, verspricht deshalb Abhilfe für die Klage. Ὅτι ist nur das Kolon vor dem Ausspruch. Er sagte: Folgendes. Das Wort πεπλήρωται gibt einen Abschluss an. Es ist, als ob man an einem Brunnen

wartet und den Eimer ansieht, während das Wasser in ihn fliesst. Das Wasser steigt und steigt. Es erreicht den Rand des Eimers. Er ist voll. So schaut man die Zeit an und sagt dann: Die Zeit ist voll. Es ist erfüllt. Πεπλήρωται. Das heisst aber: ist abgeschlossen.

Fassen wir den übrigen Satz vom Schlusse aus an. Sie haben geklagt: Unsere Zeit, unser Zeitalter, und wir darin sind „unter dem Satan". Das ist so viel wie wenn sie sagten: unter dem Einfluss, unter der Macht, unter der Gewalt, unter der Autorität und Herrschaft Satans. Dieser Klage gegenüber versichert ihnen der Christus, dass die Autorität, die Vollmacht Satans: ἡ ἐξουσία τοῦ σατανᾶ: jetzt ihren Abschluss findet. Für diese ἐξουσία τοῦ σατανᾶ schauen wir in den zweiten Thessalonikerbrief, 2 Thess 2, 4. 8. 9, wo Satan und die Seinen in einem Knäuel vorgeführt sind. Es ist nicht nötig, sie zu entwirren oder auszufitzen, denn sie gehören zusammen: „Sich selbst in den Tempel Gottes setzend, sich selbst darstellend, dass er Gott ist . . . Und dann soll der Gesetzlose geoffenbart werden, den der Herr Jesus wegheben wird mit dem Atem seines Mundes und vernichten mit der Erscheinung seiner Gegenwart, [ihn vernichten] dessen Gegenwart nach kräftiger Wirkung Satans ist in aller Macht und in Zeichen und Wunder einer Lüge." Dies spiegelt sich im Barnabasbrief, 15, 5 wieder: „Wenn sein Sohn kommen und die Zeit des Gesetzlosen vernichten wird". Wir kommen sofort wieder darauf zurück. Erst müssen wir die weitere Einrahmung haben.

Der Ausspruch Christi sagt nicht unmittelbar: die Vollmacht Satans ist zu Ende. Der Ausdruck wird durch ἔτη weiter geführt. „Die Jahre der Vollmacht Satans." Wie viele die Jahre gewesen sind, wird nicht angedeutet. Kein Anfang wird abgemessen. Das sind aber nicht wenige, einzelne Jahre. Das sind Jahrzehnte, Jahrhunderte, Jahrtausende. Wir dürfen über Moses und den Gegensatz gegen sein Gesetz hinauf, — und über Noe und die Gesetzlosigkeit und den Unglauben seiner Zeit hinauf, — und am Ende im Paradies anlangen, wo die Schlange das Weib und das Weib den Mann zur Auflehnung gegen Gottes Verbot verführte. Die Jahre der Vollmacht Satans, τὰ ἔτη τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ sind viele und lang gewesen.

Es ist aber ihnen eine Grenze gesetzt worden, und diese

Grenze ist es, die jetzt erreicht ist. „Die Grenze der Jahre der Vollmacht des Satan ist voll:“ ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ. Was die Abgrenzung ist, wird nicht gesagt. Die Offenbarung 12,12 spricht von der grossen Wut des Teufels: „Wissend, dass er wenig Zeit hat“: εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει. Wieder erzählt die Offenbarung, 20, 2. 3. 7, von einer Grenze, von einer bestimmten Zeit. Hier aber ist die Zeit, eine Zeit der Gefangenschaft für Satan: „Und [der Engel] ergriff den Drachen, die alte Schlange, die der Teufel und der Satan ist — ὅ ἐστιν ὁ διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς: man merke ὅ ἐστιν, das auf ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος folgt —, und band ihn tausend Jahre, und warf ihn in den Schlund . . . damit er nicht mehr verführe die Völker, bis die tausend Jahre vollendet sind. . . . Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird Satan befreit aus seinem Gefängnis.“ Das ist nicht unsere Grenze, nicht ὁ ὅρος, der Satans böse Tätigkeit abschliesst.

Eher könnte man auf die Worte Jesu Luk 10, 18—20 hinweisen, wo er sagt: „Ich sah Satan wie Blitz aus dem Himmel fallend.“ Übrigens würde man in dem 20. Vers einen Beleg dafür finden, dass πνεύματα — siehe oben 3 — für böse, unreine Geister gesetzt werden kann. Der Codex Bezae liest statt πνεύματα derber δαιμόνια. Es heisst: „Aber in diesem freuet euch nicht, dass die Geister euch untertan sind“. πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται. Auch liesse sich Joh 12, 31 beibringen: „Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen“: νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω. Ähnlich erklärt Jesus, Joh 16, 11: „Dass der Fürst dieser Welt gerichtet ist“: ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

Wenn ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ: „die Grenze der Jahre der Vollmacht des Satan“ erreicht, voll ist, dann muss ein Anderer die Vollmacht haben. Das behauptet Jesus Matt 28,18: „Es ist mir alle Vollmacht im Himmel und auf Erden gegeben“: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Eusebius berührt diesen Gedanken in seiner unten, S. 63, angeführten Theophanie, Bruchstück 8, S. 22*, Z. 1—3: „Nach dem Sieg über den Tod lehrt er, dass vom Vater die Vollmacht über die Völker auf Erden nicht mehr Engeln, sondern ihm gegeben ist: ἡ τῶν ἐπί γῆς ἐθνῶν ἐξουσία. Es ist Vollmacht gegen Vollmacht, göttlich übertragene Vollmacht gegen teuflisch an sich gerissene Vollmacht.

Πεπλήρωται ὁ ὅρος: die Grenze ist erreicht. Das bringt uns auf eine oben flüchtig berührte Frage zurück. In 2 fingen die Jünger ihre klagende Entschuldigung mit den Worten an: „Dieses Zeitalter“ ὁ αἰὼν οὗτος. Wenn wir versuchen bei den Juden im Alten Testament und bei den Christen im Neuen Testament eine Abgrenzung des „gegenwärtigen Zeitalters“ zu erlangen, fällt uns die Sache schwer. Haben wir die Endgrenze des gegenwärtigen Zeitalters, so ist damit die Anfangsgrenze des zukünftigen Zeitalters gegeben. Was den Anfang des gegenwärtigen Zeitalters anlangt, haben wir ihn genügend unter dem ὅρος besprochen. Die Anfangsgrenze der Jahre der Vollmacht Satans können wir als den Anfang des gegenwärtigen Zeitalters betrachten.

Der Schluss des gegenwärtigen Zeitalters kann sehr verschieden aufgefasst werden. Bisweilen hat es den Anschein, dass das alte Zeitalter mit der Geburt Jesu aufhörte. Dann aber scheint wieder der Anfang seiner Predigttätigkeit, oder seine Kreuzigung am Schlusse seiner Predigt im Sinne der Redenden oder Schreibenden zu sein. Und, weit in die Zukunft greifend, meint man bisweilen, das alte Zeitalter dauere bis zum Wiederkommen Jesu, oder bis zum Gericht, oder bis zur Wiederherstellung aller Dinge, da Jesus Alles in die Hände seines Vaters legt.

Bei dieser Mannigfaltigkeit der Vorschläge für den Schluss dieses Zeitalters, scheint unser Abschnitt, mit seinem: „Die Grenze der Jahre der Vollmacht Satans ist erreicht“, das mit der Erscheinung des Auferstandenen verknüpft ist, den Mittelpunkt oder einen Mittelpunkt unter den vorgeschlagenen Grenzen im Sinne zu haben. Danach schliesst dann „das gegenwärtige Zeitalter“, hebt „das kommende Zeitalter“ an, mit der Auferstehung Jesu.

Das ist der erste Satz dieser Rede Jesu: Die Tätigkeit Satans, die euch geplagt, unterdrückt, geschwächt, vom Erfassen, Ergreifen und Begreifen der wahren Macht Gottes zurückgehalten hat, ist zu Ende. In Zukunft habt ihr nichts vom Satan zu fürchten. Von jetzt ab gilt diese Entschuldigung nicht mehr. Das ist ein tröstlicher Satz. Er muss sie beruhigen. Danach dürfte man irgendwelche weitere Ausführung über die Vernichtung Satans erwarten. Es folgt aber nichts derartiges. Wir fragen uns, ob einiges ursprünglich dort geschrieben, aber von dem Mann, der diesen Abschnitt hier einfügte, ausgelassen wurde.

Zu 9: Jener willkommenen Erklärung in 8, folgt hart auf den Fersen in 9 eine sehr unwillkommene: „Aber es nahen andere Schrecklichkeiten." Das ist ein sehr kurzgefasster, abgebissener Satz. Der Vorschlag τινα zu schreiben, würde ihn abmildern: „Aber es naht noch Einiges". Das wäre aber all zu farblos und nichtssagend. Das passte gar nicht zu ἐγγίζει. Man sagt in einem solchen Falle ἐγγίζει eher von etwas, das Staunen ob Freude ob Schreck hervorzurufen geeignet ist.

Der Vorschlag Johannes Kunzes: ἀληθινά, das Wahrhaftige: statt ἄλλα δεινά zu lesen, würde das Schwache in ἄλλα τινά vermeiden und einen gewissen Anschluss an den folgenden Gedanken bieten. Doch kommt mir diese Lesart aus paläographischen Gründen nicht besonders wahrscheinlich vor, und der Gedanke scheint mir nicht ganz richtig zu passen. Jesus spricht vom Abschluss der Vollmacht Satans. Dass er dann von sich in der dritten Person als „dem Wahrhaftigen" reden sollte, um sofort in der ersten Person fortzufahren, kommt mir wenig ansprechend vor.

Daher bleibe ich bei der Lesart ἄλλα δεινά. Ἤγγικεν in der Predigt des Täufers, Matt 3, 2, und in der Predigt Jesu Matt 4, 17, scheint hier durchzuklingen. Dort ist es aber ein Erwartetes und ein Erfreuliches, hier ein Unerwartetes und Furchterregendes, das naht.

Was diese schrecklichen Dinge sein werden, wo man etwas darüber erfahren kann, verlautet nicht. Man käme leicht auf das vierundzwanzigste Kapitel des Matthäus. Vers zwölf darin erinnert uns an den Anfang unseres Abschnittes, an das Zeitalter der Gesetzlosigkeit, denn es heisst dort: „Und wegen der Vermehrung der Gesetzlosigkeit wird die Liebe der Vielen erkalten": καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. Oder man könnte jenes zwanzigste Kapitel der Offenbarung anführen, das ich oben erwähnte. Dies passte aber schlecht. Dort ist von der tausendjährigen Haft Satans erzählt. Die Wirren, die dann bei seiner Enthaftung stattfinden, scheinen im Verhältnis von kurzer Dauer zu sein.

Wir haben am Schlusse von 8 gefragt, ob das nicht zu kurz wäre, ob nicht Ausführungen fehlten, die früher hier gestanden haben. Derselbe Gedanke drängt sich uns hier auf. Dieser Satz könnte eine schlechte Übersetzung sein, er sieht aber auch wie ein abgerissener Auszug aus, ob übersetzt oder nicht. Satz 8

war angenehmer Art, stillte Furcht. Ohne das geringste vermittelnde Wort, ohne eine auch schriftstellerisch gebotene Überleitung, ohne irgend wie persönlich teilnehmend auf den Umschlag der Stimmung vorzubereiten, folgt die neue orakelhafte Ankündigung kommender Übel.

Zu 10: Sahen 8 und 9 auszugartig aus, so beginnt 10 eben so unvermittelt, als ob man es aus einem anderen Buch abgeschrieben hätte, ohne sich um die Einleitung dazu zu kümmern. Die Worte von 9 stürzten unangemeldet herein. Ebenso unangemeldet tritt ihr Nachfolger auf. Man könnte wahrhaftig glauben, 9 wäre eine Glosse, die vom Rand in den Text geraten wäre. Dann wären die übrigen Worte einheitlich im Inhalt. Es ist wahr, dass auch dann die Anknüpfung von 10 an 8 nicht all zu glatt und logisch sein würde. Es gäbe aber dabei keine besondere Verzerrung sich befehdender Gedanken, worin Trost und Drohung sich die Wage hielten.

Eine Glosse wie 9 wäre durchaus denkbar. Ein Leser, der apokalyptisch, eschatologisch geneigt, dessen Gehirn voll von den häufig überlegten grausigen Ereignissen der Endzeit war, könnte sehr leicht, als er den Satz 8: Jetzt ist es mit Satan aus: las, sofort von der Gefährlichkeit der Einlullung ergriffen, an den Rand geschrieben haben: Das geht doch nicht so rasch. Man soll sich nicht in Sicherheit wiegen. Man glaube nicht, damit sei aller Plage Ende gekommen. Bei Leibe nicht einschlafen. Gebt Acht. Es nahen andere schreckliche Dinge, auch wenn durch die eben gelesenen Worte Satan nicht mehr seine Vollmacht ausüben darf. Ich bin sehr geneigt, 9 für eine eingeschlichene Randglosse zu halten. Kehren wir zu 10 zurück.

Auch wenn Satan das Ende seiner Vollmacht erreicht, auch wenn er gebunden ist, sind die Menschen, die in der Gesetzlosigkeit und in dem Unglauben gelebt haben, keineswegs aus dem Banne ihrer früheren Bedrückung befreit. Denn sie haben darin und darunter seelisch gelitten, an ihren Seelen gelitten. Sie haben gesündigt, bis die Sünde zu ihrer zweiten Natur geworden ist. Sie können nicht anders. Der Schluss der satanischen Herrschaft berührt sie am Ende kaum. Sie liegen am Boden. Sie sind verurteilt, denn sie haben gesündigt. Sie sind geschwächt und können nicht, was Recht ist, sondern nur noch, was Schlecht ist, tun.

Hier schlägt 10 ein. Satan ist erledigt: „Und zu gunsten derer, die sündigten, wurde ich dem Tode übergeben." Dies ist nicht der Hirt, der sein Leben für seine Schafe, Joh 10, 11. 15, ὑπὲρ τῶν προβάτων, niederlegt, — nicht der Freund, Joh 15, 13, der sein Leben für seine Freunde, ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ, hingibt. Dies ist paulinisch. Dies ist Römerbrief 5, 3 für Gottlose starb Christus: ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν, — 5, 8 „da wir noch Sünder waren, starb Christus für uns: ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, — „Christus starb für unsere Sünden": χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν 1 Kor 15, 3. Er wurde übergeben, Gott übergab ihn: Röm 8, 32: παρέδωκεν αὐτόν. Er „starb für Sünder, ein Gerechter für Ungerechte": περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων.

Der Aorist in ἁμαρτησάντων ist nicht besonders zu betonen. Es soll weder betont werden, dass sie scharf und vereinzelt einmal sündigten und damit der Sünde und dem Satan unwiederbringlich verfallen waren, noch soll die Vergangenheit in kräftigerer Weise hervorgehoben werden. Sie sind als Menschen gedacht, die gesündigt haben, und die noch sündigen. Der Aorist im Partizip gleicht sich dem Aorist im Verbum finitum an: ἐγὼ παρεδόθην. Hier hat der einmalige Vorgang sein Recht im Tempus. Durch eine bestimmte Tat Gottes wurde Jesus dem Tode übergeben. Dabei war kein Gedanke an Fortsetzung oder an Wiederholung.

Εἰς θάνατον „dem Tode". Dies ist der alltägliche Ausdruck. So „wird ein Bruder einen Bruder dem Tode übergeben": παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον. Doch betrifft der alltägliche Ausdruck hier keine alltägliche Sache. Für seine eigenen Sünden mag einer dem Tode übergeben werden. Das hat der Henker zu allen Zeiten gewusst. Als Folge des sündigen Hasses eines Anderen mag Einer dem Tode übergeben werden. Das ist auch leider im Laufe der Welt kein seltenes Vorkommnis gewesen. Hier ist ein Neues. Dies vermehrt und vollendet den in 8 gewährten Trost. Nicht nur ist der Satan erledigt, nicht nur ist seine Zeit aus, und seine Vollmacht zu Ende. Sondern es werden Anstalten getroffen, um die Brandmale seiner Sklaverei zu entfernen, um die Wirkungen seines Betruges rückgängig zu machen.

Zu 11: Dies mit 12 verdeutlicht den Zweck jener Übergabe

in den Tod, von der 10 redete. Man dürfte sagen: 11 bespricht ihre Rückkehr zur Pflicht, während 12 ihre durch jene Rückkehr bedingte selige Zukunft, oder ihren Lohn, wenn man will, darstellt. Ἵνα ist also völlig zielbewusst: Es geschah jenes, damit dies folge.

Ὑποστρέψωσιν führt einen Gedanken ein, der im Vorhergehenden nicht zum Vorschein kam. In diesem Wort wird die Wirrfahrt der Sünde als eine Irrfahrt in die Ferne vom Urheim der Seele gedacht. Die Übergabe Christi in den Tod, die 10 verkündet, eröffnet den Sündern den Weg zur Rückkehr, zur Heimkehr. Wie der Tod dieses erwirkt, wird nicht erklärt. Man kann die abgerissenen Sätze in verschiedener Weise verbinden. Es wäre möglich 10 als vor 8 geschehen zu denken, den Kreuzestod als Grund und Verwirklichung des Sieges über Satan zu betrachten. Dann wäre die Rückkehr einfach die Folge der durch Haft des Unterdrückers aufgehobenen Freiheitsberaubung. Von Kauf aus Schuldhaft, von Bezahlung eines Lösegeldes lesen wir nichts. Des Verfassers Ansicht über die Art der Wirkung des Todes erhellt nicht.

Diese Rückkehr ist eine Heimkehr zur Wahrheit. Die Wahrheit allein ist die Seelenheimat. Nur dahin zurückkehrend findet sie Ruhe. Die Wahrheit ist eine. Es gibt nicht sechs Wahrheiten, zu einer beliebigen unter denen, die Menschen aus der Sünde zurückkehren können. Diese Wahrheit ist eine, die Unwahrheit und die Sünde ist mannigfach und chamäleonartig. Diese Heimkehr verlangt als Folge das Heimbleiben. Sie sollen aufhören zu sündigen, sie sollen nie wieder in die Sünde hinausgehen: καὶ μηκέτι ἁμαρτήσωσιν.

Zu 12: Der Zweck und das Ziel der Übergabe Christi in den Tod bietet hier den Höhepunkt der Antwort Jesu. Ohne Zweifel ist gerade dieser Teil der Antwort — ich greife damit einem folgenden Abschnitt vor — mehr paulinisch als synoptisch, mehr nach der Art Pauli als nach der Art Jesu. Die Ausdrücke sind, wenn genau angesehen, nicht im Neuen Testament wiederzufinden. Sie sind ihm aber durchaus nicht mit Notwendigkeit fremd. Paulus hätte diesen Satz ohne weiteres schreiben können. Ich betone dies aus dem einfachen Grund, dass ich ursprünglich, als ich die Worte zuerst las, dies nicht dachte. Einer von meinen Freunden, der darüber geschrieben hat, hat gerade 12 als dem

Neuen Testament „ganz fremd“ bezeichnet. Seit der ersten Bekanntschaft mit dem Abschnitt habe ich ihn natürlich immer wieder überlegt und durchdacht. Die Worte haben sich bei mir eingearbeitet und eingelebt.

Πνευματικὴ δόξα ist nicht ein geläufiger Ausdruck. Wenn es aber einen geistigen Fels, ein geistiges Haus, geistige Speise und geistigen Trank, einen geistigen Leib, ein geistiges Gesetz, ein geistiges Opfer, ein geistiges Lied, geistige Einsicht, eine geistige Gnadengabe, geistigen Segen — πέτρα, οἶκος, βρῶμα, πόμα, σῶμα, νόμος, θυσία, ᾠδή, σύνεσις, χάρισμα, εὐλογία — gibt, warum dürfte es nicht eine geistige Herrlichkeit geben? Was ist die Herrlichkeit der Himmlischen: ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, die Paulus 1 Kor 15, 40 nennt, anders als eine geistige Herrlichkeit? Wir haben diesen Ausdruck bei Paulus nicht. Bildete man sich ein, ein neuer Brief von Paulus würde entdeckt, πνευματικὴ δόξα könnte ganz gut darin vorkommen.

Harnack macht darauf aufmerksam, dass dies mit den eschatologischen Überlieferungen bei Papias in Irenäus übereinstimmt. Ich finde noch grössere Übereinstimmung mit Paulus und Petrus in 12. Wer Eph 1, 18 schreiben konnte „Was der Reichtum der Herrlichkeit seiner Erbschaft in den Heiligen ist“: τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν ἁγίοις: — und ich erachte den Epheserbrief für paulinisch —, der könnte 12 schreiben. Dazu kommt dann 1 Petrus 1, 3—5, wo wir von Petrus bis zum Paulus und sogar bis zum Johannes — mit ἀναγεννήσας — gelangen: „Der uns wiedergeboren . . . zu einer Erbschaft [und zwar] unverweslich und unbefleckt und unverwelklich für uns in [den] Himmeln aufbewahrt.“ Diese Erbschaft ist gewiss „geistig“, ist gewiss mit „Herrlichkeit“ und mit „Gerechtigkeit“ verknüpft.

Was die Evangelien angeht, wird niemand bestreiten, dass 12 sich vorzüglich an Mt 5, 10 anschliesst: „Selig sind die wegen Gerechtigkeit Verfolgten, denn ihrer ist das Reich der Himmel.“ Wir brauchen das nicht hebräisch-palästinisch zu nennen. Das Hebräisch-Palästinische ist zwar die Grundlage des Christentums. Aber dieses Wort ist sodann ein christliches, ein urchristliches und ein echt christliches Wort. Das ist eine Herrlichkeit der Gerechtigkeit: ἡ τῆς δικαιοσύνης δόξα. Die Jünger in ihrer Bitte 5 tragen Verlangen nach Gerechtigkeit, wie in Matt 5, 6 die nach

Gerechtigkeit hungernd und dürstend. So weit davon dann, dass Christus in dieser Antwort nicht auf ihre Bitte Rücksicht nimmt, versichert er ihnen hier in 12, dass der Hauptendzweck seines Kommens, seines Todes, der war, ihnen die Herrlichkeit der Gerechtigkeit im Himmel zu verschaffen. Synoptisch ausgedrückt ist das das Himmelreich. Ein paulinischer Ausdruck dafür wäre „die Krone der Gerechtigkeit": ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος 2 Tim 4, 8.

Wir fanden keine Erklärung über die Art der ursächlichen Verbindung zwischen dem Tode Christi und 11. Ebensowenig steht eine Erklärung hier, wie der Schriftsteller sich den Tod mit der Erbschaft verbunden erachtete. Vielleicht sind sie, die Christen, als Miterben mit Christo gedacht, der sich und den Seinen die Erbschaft erwirbt. Vielleicht ging der Verfasser darauf zurück, dass diese Erbschaft die Rückkehr — ὑποστρέψωσιν in 11 — in die Urheimat war und in Urrechte, die ihnen nunmehr als Erbstücke zukommen. Vielleicht ist Christus als Hohepriester vorzustellen, so dass wir mit 1 Petrus 5, 4 sagen: „Und wenn der Hohepriester geoffenbart ist, werdet ihr die nicht verwelkende Krone der Herrlichkeit erhalten". Der Gedanke an Verdienst kommt hier nicht zum Vorschein. Sonst wäre 2 Kor 3,9 beizubringen: „Vielmehr überfliesst der Dienst der Gerechtigkeit in Herrlichkeit": ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης ἐν δόξῃ.

Schliesslich ist zu bemerken, dass, wenn wir 9 weglassen, 8 und 11 und 12 gut zusammen passen und eine genügende Antwort auf 1—6 enthalten. In 1—6 beklagten die Jünger den Einfluss Satans und erbaten zur Vernichtung seiner Tätigkeit und zur Heilung ihrer Sünden die Offenbarung der Gerechtigkeit Christi. Christus antwortete: Satans Macht ist zu Ende. Das ist das Eine. Dann fährt er fort: Mein Tod verbürgt eure Rückkehr zur Wahrheit und eure Befreiung von Sünde, so dass ihr im Himmel jene ersehnte Gerechtigkeit ererben werdet.

Der Gedanke, der im ganzen Abschnitt liegt, findet einen treffenden Ausdruck im Galaterbrief, 1, 4: „der sich selbst für unsere Sünden gab, um uns aus dem gegenwärtigen bösen Zeitalter herauszuretten": τοῦ δόντος ἑαυτοῦ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ.

Ergebnisse.

Wenn man fragt, ob ein aufgefundenes Logion, ein neuentdeckter Spruch, der Jesu in den Mund gelegt ist, wirklich von ihm herstammt, so ist eine der ersten geistigen Bewegungen des Forschers eine fast unbewusste. Ich will hier weit ausholen. weil die Frage eine ist, die mehr oder weniger alle Logia trifft. Das Problem, die Aufgabe ist eine rhetorische Aufgabe, eine Aufgabe, deren Prüfung zuerst und unwillkürlich auf dem Gebiet der Rhetorik liegt, so selten man sich die Sache gerade so und gerade unter diesem Namen vorstellt.

Es liegt hier eine äusserst schwere aber auch eine äusserst anziehende Aufgabe vor, die, so weit ich weiss, noch nicht eingehend behandelt ist. Wir dürften sie kurz „Die Rhetorik Jesu“ betiteln. Das Werk von Christian Gottlob Wilke zur Rhetorik des Neuen Testaments muss endlich zur Nachfolge reizen. Wenn wir aber gern eine Rhetorik der einzelnen Schriftsteller haben möchten, die im Neuen Testament vertreten sind, wie viel mehr müssen wir eine Rhetorik Jesu ersehnen. Gleich erwidert man, das sei leichtfertig, ehrenrührig, lasterhaft, den Namen Jesu in Verbindung mit dem Wort Rhetorik zu setzen. Überlegen wir es.

Wäre es nicht gut, wenn wir uns eine klare Vorstellung davon verschaffen könnten, wie Jesus bei Belehrung, bei Trost, bei Aufmunterung, bei Warnung, beim Zorn, sich geäussert hat, sich in einem gegebenen Falle äussern würde? Mancher wäre sicher geneigt, eine solche Aufgabe für die reine Phantasiearbeit anzusehen. Er würde auf die Unmöglichkeit hinweisen, durch die wirren Fäden der vielfachen Überlieferung, durch die Umwandlungen, die eine Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische den Worten und Ausdrücken zufügen müsste, eine solche Vorstellung von den tatsächlich von Jesu gesprochenen Worten zu gewinnen, dass man sie auf ihre rhetorische Gestaltung hin prüfen könnte. Das lautet zwar ungemein überzeugend. Es ist aber in einem Punkte grundfalsch, in der in ihm liegenden Voraussetzung nämlich, dass man in der Tat auf eine „Rhetorik Jesu“ verzichtet.

So weit sind wir von einem solchen Verzicht, dass bald ein jeder sich für fähig, berechtigt, verpflichtet fühlt, augenblicklich ein Urteil in Bezug auf die Rhetorik Jesu zu fällen. Der Beweis

für diese Behauptung liegt auf der Hand. Lese Einer die apokryphischen Sprüche Jesu vor. Viele werden bei manchem Spruch sofort sagen: „Das hat Jesus nicht gesagt"; „Das kann Jesus nicht gesagt haben"; „Ich kann mir nicht vorstellen, dass Jesus das gesagt hat". Der Sinn, der Inhalt der Worte mag völlig unangreifbar sein, und doch die Art des Ausdrucks uns völlig unmöglich vorkommen. Das bedingt doch, dass man sich eine Vorstellung von der Rhetorik Jesu macht. Man fällt ein Urteil darüber, wie er nach seiner Auffassung einen Gedanken ausgedrückt haben würde. Man meint, ein gewisses Wort „klingt" nicht nach der Art Jesu. Anmassendes liegt dann nicht in der Forderung einer aufs sorgfältigste erwogenen Bearbeitung der Rhetorik Jesu. Die Anmassung liegt eher in unseren Entscheidungen darüber, bevor die im Einzelnen ausgedachte Behandlung des ganzen Gebiets seiner Aussagen vorliegt. Doch können wir nach Allem nicht auf eine solche Vorarbeit warten. Obschon sie noch fehlt, sind wir gezwungen, schlecht und recht so gut wir können, den Gedanken von der Rhetorik Jesu und unsere Auffassung von der Antwort auf die Aufgabe hier anzuwenden.

Wir fragen dann: Hat Jesus dies sagen, so sagen können? Ich will die Frage strecken: Auch wenn man sich dafür entscheiden sollte, dass Jesus in seiner gewöhnlichen Predigt und Unterweisung nicht so gesprochen hat, haben wir Grund zu denken, dass er bei Gelegenheit seiner späteren Erscheinungen als Auferstandener so hätte reden können?

Ich glaube, die meisten werden bereit sein mit mir zu sagen, dass das Knappe, Kernige, Unmittelbare, Unvermittelte, das Ziel scharf und schnell Treffende, das wir in den durch die Vier Evangelisten überlieferten Aussagen Jesu finden, hier sich in keiner Weise zeigt. Gern lasse ich dabei 9 beiseite, da mir diese Worte doch verdächtig vorkommen. Schwerlich würde Jesus von der Grenze der Jahre der Macht Satans gesprochen haben. Das geht zu weit um die Sache herum für ihn. Statt οἱ ἁμαρτήσαντες, die die sündigten, hätte er gewiss „Sünder" gesagt, wenn man diesen Ausdruck auch zur Not auf einen Übersetzer schieben könnte. Das Zurückkehren zu der Wahrheit als Aufhören zu sündigen klingt zwar ein wenig johanneisch, nicht aber wie ein echtes Wort. Es ist zu sehr etwas Überlegtes, zu wenig unmittelbar.

Vollends tritt 12 ganz und gar aus dem Rahmen der uns in den Evangelien bekannten Aussagen Jesu. Wir brauchen nicht einmal den ganzen Satz zu überlegen. Der Kern des Satzes ist der Ausdruck „die Herrlichkeit der Gerechtigkeit" ἡ τῆς δικαιοσύνης δόξα. Im Vergleich mit dem Satz ist jener Ausdruck einfach. Einfach wie er ist, können wir uns gar nicht vorstellen, dass Jesus ihn gesprochen hat.

Unser Schluss ist: Das sind nicht echte Worte Jesu. Es entstehen dann weitere Fragen. Sind diese Worte ganz und gar erfunden? Sind sie etwa eine Bearbeitung eines wirklichen Ausspruches Jesu? Sind sie das Ergebnis einer vagen Erinnerung an ein Wort Jesu oder auch einer mit zu geringer Sorgfalt gepflegten Überlieferung von einem Worte Jesu? Was hat Jesus sagen können, das eine Handhabe oder eine Grundlage für die Ausführungen dieser Worte bot? Wir fangen mit der letzten Frage an. Wir dürfen sicher sein, dass die Jünger Jesu bei den Erscheinungen nach der Auferstehung nur Tröstendes gehört und berichtet haben. Der Zweck der Erscheinungen war Trost, um Trost zu gewähren. Solche Trostworte müssen Bezug auf die Zukunft genommen haben, denn die Zukunft war die Quelle ihrer Beunruhigung. Aus irgend einem solchen Trostwort hätte der Spruch vor uns entstehen können.

Floss in der Tat das Wort aus einem solchen überlieferten Trostwort, so konnte die Unbestimmtheit der Überlieferung und die Vagheit der Erinnerung die Leichtigkeit einer freieren Ausarbeitung erhöht haben. Die Möglichkeit bleibt aber bestehen, die in der ersten Frage liegt. Die Worte sind vielleicht völlig erfunden. Ich will nicht auf die Frage eingehen, welche Zeichen wir dafür haben, dass fingirte Sprüche überhaupt fälschlich Jesu zugeschrieben wurden. Diese Frage liegt nah, würde uns aber im Augenblick zu weit führen. Stellen wir eine andere Frage: Sind diese Worte nicht echt, wer hat sie sei es umgemodelt, sei es fabrizirt? Wo stammen sie her? Bildeten sie von Anfang her einen Teil dieses unechten Markusschlusses? Wie kamen sie sonst dazu, hier eingefügt zu werden? Haben sie eine unabhängige Existenz genossen, ehe sie hier angebracht wurden? Bildeten sie vorher einen Teil einer ganz anderen Schrift? Sind sie von Hause aus lediglich für diese Stelle erfunden oder auch zuerst hier aus der Überlieferung zur Niederschrift gebracht?

Zuerst ein Wort in Bezug auf ihre Stellung hier im Text des Markus-Schlusses. Wenn wir sie scharf ansehen, erkennen wir sofort, dass 2—12 nichts, aber rein nichts enthalten, das irgend wie mit Notwendigkeit an diese Stelle gebunden ist. Der Satz über Satan, die Bitte um Offenbarung der Gerechtigkeit, und die Antwort Jesu bedingen nur irgend einen Zeitpunkt nach der Auferstehung. Dagegen sind die Worte in 1: „Und jene entschuldigten sich und sprachen": κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντο λέγοντες: wenn nicht für diese Stelle geschrieben, so doch sehr passend. Das Wort: „Aber", das auf 12 folgt, das sonst bei keinem von unseren Zeugen für den Markusschluss erscheint, deutet daraufhin, dass der Abschnitt hier eingefügt, dass er nicht ursprünglich hier stand.

Ich habe eben gesagt, dass 2—12 nichts enthalten, das gerade hier stehen musste. Es ist ebenso einfach zu erklären, sie bieten nichts, das nicht für diese Stelle, nicht gerade zum Zweck hier eingefügt zu sein, hätte so geschrieben werden können. Es ist dann nicht schlechthin ausgeschlossen, dass der ganze Abschnitt nur hier, nur in diesem unechten Markusschluss existirt hat. Da wir keine Nachricht darüber haben, dass er sonstwo vorkommt, gehen wir für jetzt von dieser Annahme aus. Wir setzen voraus, dass diese Worte 1—12 nur hier gefunden wurden.

Diese Annahme erledigt auf eine Weise die Verfasserschaft von Aristion. Der unechte Schluss ist, ich bezweifle es nicht, von Aristion. Dass viel davon aus den anderen Evangelien entlehnt ist, verschlägt nichts. Das kann Aristion ebensogut wie ein anderer besorgt haben. Da diese Worte hier eingefügt sind, hat Aristion sie nicht von Hause aus hier geschrieben. Sind sie aber als nur hier existirend anzusehen, so sind sie voraussichtlich nicht aus einem anderen Teil der Schrift oder der Schriften Aristions entnommen. Ich gebe zu, dass das an und für sich möglich wäre. Doch glaube ich es nicht. Denn der Abschnitt scheint durchaus nicht aus derselben Feder geflossen, aus demselben Kopf entsprungen zu sein, wie der unechte Schluss.

Der Gedanke, der zu der Einfügung dieses Abschnittes an dieser Stelle, unmittelbar vor dem Befehl die Frohbotschaft zu verkünden und die, die glauben, zu taufen, führte, mag leicht mit dem zusammengehen, den Eusebius in seiner Theophanie ausspricht. Es steht in Hugo Grossmann's Ausgabe [GCS 11,2; Eus. 3,2], Leipzig 1904, Bruchstück 8, S. 22*, Z. 4—12: „Mit Notwendigkeit aber

fügt er das Mysterium der Reinigung bei. Denn es war nötig, dass die, die aus den Heiden sich bekehrten, durch seine Macht von aller Beschmutzung und Verunreinigung gereinigt würden, weil sie durch den dämonischen und götzendienerischen Irrtum (verunreinigt) und durch Unreinlichkeit aller Arten festgehalten worden waren, erst nunmehr aber von jenem ausschweifenden und gesetzwidrigen Leben entfernt sind." Sie wurden festgehalten. Befreit, müssen sie gereinigt werden. Das ist die Vorstellung dieses Abschnittes.

Eine weitere Frage lässt sich nur vermutungsweise erledigen: In wie vielen Handschriften kam dieser Abschnitt hier vor? Wir könnten die Frage so wenden: Welche Verbreitung fand dieser Abschnitt? Der Umstand, dass trotz unserer tausende von griechischen Handschriften wir ihn erst nach achtzehnhundert Jahren in einer einzigen vorgefunden haben, weist auf geringe Verbreitung. Aber wir lesen bei Hieronymus, er habe den ersten Teil, 1—6 wenigstens, in vielen griechischen Handschriften gesehen. Doch versichert uns Harnack, Hieronymus bausche Manches so auf, dass er hier vielleicht nur eine einzige Handschrift mit jenen Worten gesehen hat. Wir dürfen deshalb annehmen, der Abschnitt kam nur in sehr wenigen Handschriften vor.

Harnack meint, das Stück gehöre nicht zum Markusschluss. So weit gehe ich mit ihm. Wenn er aber fortfährt, es stamme aus der Quelle, aus der der Schluss geflossen ist, sei dort vom Rand in den Text gedrungen, scheint er mir etwas nicht Nötiges anzunehmen, denkbar wie es auch wäre. Es kann nämlich dieser Abschnitt in irgend eine Handschrift, gleichgültig welche, die den unechten Schluss enthielt, eingefügt worden sein. War er einmal in irgend einer Handschrift an den Rand geschrieben, haben wir alle Voraussetzungen, die für den bekannten Textbestand nötig sind. Nichts in diesem Abschnitt verbindet ihn mit der Quelle. Er verrät, wie oben gesagt, einen anderen Verfasser.

Wenn wir nach einem Verfasser umschauen und versuchen eine Zeit für ihn festzustellen, haben wir nicht nötig sehr weit zu gehen. Die Zeit zwischen dem Jahre 69, sagen wir — ich setze das Markusevangelium vor 70 —, und dem Jahre 415 steht uns zur Verfügung. Es fällt mir gar nicht ein, zu glauben, dieser Abschnitt sei nach dem Jahre 200 geschrieben. Die Handschrift,

die Hieronymus in Bethlehem hatte, konnte älter als das sein. Bei dem Versuch weiter zurückzugehen, finden wir schlechterdings nichts, das auf die Häretiker oder die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts hinweist. Letztere redeten und schrieben von einem ὅρος. Das war aber eine Trennung oder ein Trennungsgebiet zwischen dem unteren und dem oberen Gott, und dieses Gebiet war „der Geist", was alles nichts mit dieser „Grenze der Jahre" zu tun hat. Satan war, das ist zuzugeben, eine beliebte Gestalt, „dramatis persona", bei den Gnostikern. Was aber der Satan dieses Abschnittes ist und tut, das ist mit ihren Phantasien in keiner Weise zu vereinigen. Ferner scheint mir die Weise dieses Abschnittes zu einfach und ungekünstelt um von einem Schriftsteller nach dem Jahre, sagen wir, 130 geschrieben zu sein. Dazu halte ich es für wahrscheinlich, dass nach dem Jahre 150 die kirchlichen Gelehrten nicht so leicht etwas in die Evangelien einfügten. Also, wir könnten bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts ohne Schwierigkeit zurückgehen.

Von der anderen Seite aus verlangt der Inhalt und der Wortschatz dieses Abschnittes Vertrautheit sowohl mit den Schriften des Paulus wie auch wenigstens mit dem Markusevangelium, und zwar mit diesem Evangelium nachdem der unechte Schluss beigefügt war. Ich setze, wie gesagt, Markus vor das Jahr 70. Der unechte Schluss ist bis jetzt nicht genau zu datiren. Für wahrscheinlich erachte ich es, dass er vor dem Jahre 100 dem Evangelium angehängt war. Diese völlig unsicheren, durchwegs persönlichen Erwägungen führen mich dazu, die Abfassung und Einfügung dieses Abschnittes mit ± 100 zu datiren. Wenn Soden Recht hat wie oben, die Schlussausstattung der Evangelien um das Jahr 130 zu setzen, was ich gar nicht glaube, wäre natürlich dieser Abschnitt dann oder später zu datiren.

* * *

Wir sind zu Ende. Das Freer-Logion hat uns wertvolle Dienste geleistet. Es hat uns jene, dem Hieronymus bekannte, Einschaltung in griechischer Form vorgeführt und dadurch in der Kirchengeschichte ein kleines Fragezeichen gestrichen. Es hat aber ebenfalls durch die in den Mund Jesu gelegten Worte, einen interessanten Beitrag zu der Geschichte der Entwicklung christlicher Gedanken am Anfang des zweiten Jahrhunderts geliefert.

Wir sind zwar längst darüber klar, dass die alte, leicht erklärliche, und völlig natürliche Annahme, die christliche Kirche sei ursprünglich in Hinsicht der Lehre stark judenchristlich und petrinisch gewesen, nicht richtig war. Doch ist es gut in diesem Logion einen weiteren Beleg für die Irrigkeit jener Ansicht zu gewinnen. Man sieht, wie stark die paulinische Auffassungsweise und Darstellungsweise das Christentum jener Tage beeinflusst hat. Denn Jesus redet hier paulinisch. Die anderen in griechischen Handschriften der Evangelien vor uns liegenden Logia sind naiv gehalten und synoptisch gefärbt. Dieses Logion steht dagegen völlig unter dem Bann der paulinischen Auffassung des Christentums.

Besonders lehrreich ist die Beobachtung, dass die Fortschritte in der Lehre, in der ganzen Anschauungsweise, nunmehr eine rückwirkende Kraft ausüben. Jesus verkündete sein Evangelium. Die Jünger gaben es weiter. Paulus legte darum ein literarisches Kleid, stattete es dialektisch aus. Das, was darauf folgte, zeigt das Freer-Logion. Die Entwicklung der Gedanken, die Jesus vor Jahren geäussert hat, gestaltete schliesslich das Bild seiner Person und seiner Art um. Im Spiegel dieses Bildes lernen wir jene Zeit besser kennen. Möchten die Klöster und Gräber und Schutthaufen Ägyptens uns bald weitere biblische Handschriften, und weitere Auskunft über das Tun und Treiben und Denken der damaligen Christen gewähren!

Druck von August Pries in Leipzig.

Oct 31, 1908

